

mina. Pero, al fin, se ha iniciado. Los primeros resultados son alentadores y parecen indicar una respuesta a muchas preguntas incontestadas de la humanidad de hoy día.

2

LOS MITOS ANTIGUOS
Y EL HOMBRE MODERNO

JOSEPH L. HENDERSON

LOS SÍMBOLOS ETERNOS

La historia antigua del hombre se está significativamente redescubriendo hoy día en las imágenes simbólicas y mitos que han sobrevivido al hombre antiguo. Cuando los arqueólogos excavan el pasado, no son los sucesos del tiempo histórico los que aprendemos a atesorar, sino estatuas, dibujos, templos y lenguas que nos hablan de antiguas creencias. Los filólogos y los historiadores de la religión nos revelan otros símbolos y nos pueden traducir esas creencias en inteligibles conceptos modernos. Éstos, a su vez, son revividos por los antropólogos de la cultura. Nos pueden mostrar que los mismos modelos simbólicos es posible encontrarlos en los rituales o mitos de pequeñas sociedades tribuales aún existentes, inmutables durante siglos, en los márgenes de la civilización.

Tales investigaciones han contribuido mucho para rectificar la actitud unilateral de esos hombres modernos que mantienen que esos símbolos pertenecen a los pueblos de la antigüedad o a las «atrasadas» tribus modernas, y, por tanto, carecen de importancia para las complejidades de la vida moderna. En Londres o en Nueva York podemos prescindir de los ritos de fertilidad del hombre neolítico por ser supersticiones arcaicas. Si alguien proclama haber tenido visiones u oído voces, no se le trata como a un santo o a un oráculo. Se dice que es un perturbado mental. Leemos los

mitos de los antiguos griegos o las narraciones populares de los indios americanos, pero no somos capaces de ver ninguna relación entre ellos y nuestra actitud respecto a los «héroes» o los sucesos dramáticos de hoy día.

Sin embargo, hay relación. Y los símbolos que la representan no han perdido su importancia para la humanidad.

Una de las principales contribuciones de nuestro tiempo para la comprensión y revalorización de tales símbolos eternos la hizo la escuela de psicología analítica del Dr. Jung. Ha ayudado a romper la arbitraria distinción entre el hombre primitivo, a quien los símbolos le parecían parte natural de su vida diaria, y el hombre moderno, para quien los símbolos, aparentemente, no tienen significado y carecen de importancia.

Como ya ha señalado el Dr. Jung en este libro, la mente humana tiene su propia historia y la psique conserva muchos rastros de las anteriores etapas de su desarrollo. Es más, los contenidos del inconsciente ejercen una influencia formativa sobre la psique. Conscientemente, podemos desdeñar esos contenidos, pero inconscientemente respondemos a ellos y a las formas simbólicas —incluidos los sueños— con que se expresan.

Al individuo puede parecerle que sus sueños son espontáneos y sin conexión. Pero al cabo del tiempo, el analista puede observar una serie de imágenes oníricas y notar que corresponden a un modelo significativo; y al entenderlo, su paciente puede adquirir, quizá, una nueva actitud respecto a la vida. Algunos de los símbolos en tales sueños derivan de lo que el Dr. Jung llamó «el inconsciente colectivo», es decir, esa parte de la psique que conserva y transmite la común herencia psicológica de la humanidad. Esos símbolos son tan antiguos y desconocidos para el hombre moderno que no puede entenderlos o asimilarlos directamente.

Ahí es donde puede ayudar el analista. Es posible que el paciente deba librarse del estorbo de los símbolos que se han hecho añejos e inadecuados. O es posible que necesite ayuda para descubrir el valor permanente de un viejo símbolo que, lejos de estar muerto, trata de renacer en forma moderna.

Antes que el analista pueda explorar eficazmente, con un paciente, el significado de los símbolos, tiene que adquirir un amplio

conocimiento de sus orígenes y significancia. Porque las analogías entre los mitos antiguos y las historias que aparecen en los sueños de los pacientes modernos no son ni triviales ni accidentales. Existen porque la mente inconsciente del hombre moderno conserva la capacidad de crear símbolos que en otro tiempo encontró expresión en las creencias y ritos del hombre primitivo. Y esa capacidad aún desempeña un papel de vital importancia psíquica. Además de las formas que podamos percibir, dependemos de los mensajes que transmiten tales símbolos y nuestras actitudes y nuestra conducta están profundamente influidas por ellos.

En tiempo de guerra, por ejemplo, encontramos mayor interés en las obras de Homero, Shakespeare o Tolstoi y leemos con nueva comprensión los pasajes que dan a la guerra su significado soportable (o «arquetípico»). Suscitan en nosotros una reacción que es mucho más profunda que la producida en alguien que jamás hubiera conocido la intensa experiencia emotiva de la guerra. Las batallas en las llanuras de Troya fueron totalmente distintas a los combates en Agincourt o Borodino, sin embargo, los grandes escritores pueden sobrepasar diferencias de tiempo y lugar y expresar temas que son universales. Reaccionamos porque esos temas son fundamentalmente simbólicos.

Un ejemplo más notable que resultará más conocido para todo el que haya crecido en una sociedad cristiana: en Navidad podemos expresar nuestra emoción íntima por el mitológico nacimiento de un niño semidivino aunque no creamos en la doctrina del virginal nacimiento de Cristo o no tengamos ninguna clase de fe religiosa consciente. Sin darnos cuenta, hemos recaído en el simbolismo del renacer. Éste es una reliquia de una fiesta solsticial muchísimo más antigua que traía la esperanza de que se renovara el nebuloso paisaje invernal del hemisferio septentrional. A causa de toda nuestra artificiosidad nos complacemos en esa fiesta simbólica, al igual que nos unimos a nuestros hijos en el grato ritual de los huevos y los conejos de Pascua.

Pero, ¿comprendemos lo que hacemos o vemos la relación entre la historia del nacimiento, muerte y resurrección de Cristo y el simbolismo popular de la Pascua? Por lo general, ni nos preocupamos de recapacitar en tales cosas.

Sin embargo, se complementan mutuamente. La crucifixión de Cristo en Viernes Santo parece a primera vista pertenecer al mismo modelo de simbolismo de fertilidad que se encuentra en los rituales de otros «salvadores» como Osiris, Tammuz, Orfeo y Balder. También ellos tuvieron nacimiento divino o semidivino, florecieron, fueron muertos y resucitaron. De hecho, pertenecen a las religiones cíclicas en las que la muerte y resurrección del dios-rey era un mito eternamente repetido.

Pero la resurrección de Cristo en el Domingo de Pascua es mucho menos satisfactoria desde el punto de vista ritual que el simbolismo de las religiones cíclicas. Como Cristo asciende a sentarse a la diestra de Dios Padre, su resurrección ocurre de una vez para siempre.

Es esta finalidad del concepto cristiano de la resurrección (la idea cristiana del Juicio Final tiene un análogo tema «cerrado») la que distingue el cristianismo de otros mitos de dios-rey. Ocurrió una vez y el ritual meramente lo conmemora. Pero este sentido de finalidad es probablemente una de las causas de que los primeros cristianos, influidos aún por las tradiciones precristianas, comprendieran que el cristianismo necesitaba suplementarse con algunos elementos de un ritual de fertilidad más antiguo. Necesitaban la repetida promesa de resurrección; y eso es lo que se simboliza con el huevo y el conejo de Pascua.

He puesto dos ejemplos muy distintos para mostrar cómo el hombre moderno continúa reaccionando a profundas influencias psíquicas de una clase que, conscientemente, desecha algo más que como cuentos populares de gente supersticiosa e inculta. Pero es necesario ir más lejos aún. Cuanto más de cerca se examina la historia del simbolismo y el papel que los símbolos desempeñaron en la vida de muchas culturas diferentes, más se comprende que hay también en esos símbolos un significado de recreación.

Algunos símbolos se refieren a la infancia y la transición a la adolescencia, otros a la madurez y otros, también, a la experiencia de la ancianidad, cuando el hombre se prepara para su inevitable muerte. El Dr. Jung ha descrito cómo los sueños de una niña de ocho años contenían símbolos que normalmente se asocian con la vejez. Sus sueños presentaban aspectos de iniciación en la vida

como si perteneciesen al mismo modelo arquetípico de la iniciación a la muerte. Por tanto, esta progresión de las ideas simbólicas puede producirse en la mente inconsciente del hombre moderno al igual que se producía en los rituales de las sociedades antiguas.

Este vínculo crucial entre mitos primitivos o arcaicos y los símbolos producidos por el inconsciente es de inmensa importancia práctica para el analista. Le permite identificar e interpretar esos símbolos en un contexto que les da perspectiva histórica y también significado psicológico. Examinaré ahora algunos de los mitos más importantes de la antigüedad y mostraré cómo —y con qué fin— son análogos al material simbólico que encontramos en los sueños.

HÉROES Y CREADORES DE HÉROES

El mito del héroe es el mito más común y mejor conocido del mundo. Lo encontramos en la mitología clásica de Grecia y Roma, en la Edad Media, en el lejano Oriente y entre las contemporáneas tribus primitivas. También aparece en nuestros sueños. Tiene un evidente atractivo dramático y una importancia psicológica menos obvia pero profunda.

Esos mitos del héroe varían mucho en detalle, pero cuanto más de cerca se los examina, más se ve que son muy similares estructuralmente. Es decir, tienen un modelo universal aunque hayan sido desarrollados por grupos o individuos sin ningún contacto cultural directo mutuo como, por ejemplo, tribus africanas, indios de Norteamérica, griegos e incas del Perú. Una y otra vez se escucha un relato que cuenta el nacimiento milagroso, pero humilde, de un héroe, sus primeras muestras de fuerza sobrehumana, su rápido encumbramiento a la prominencia o el poder, sus luchas triunfales contra las fuerzas del mal, su debilidad ante el pecado de orgullo (*hybris*) y su caída a traición o el sacrificio «heroico» que desemboca en su muerte.

Explicaré después con más detalle por qué creo que este modelo tiene significado psicológico tanto para el individuo, que se dedica a descubrir y afirmar su personalidad, como para toda una

sociedad, que tiene una necesidad análoga de establecer la identidad colectiva. Pero otra característica importante del mito del héroe nos proporciona una clave. En muchas de esas historias, la primitiva debilidad del héroe está contrapesada con la aparición de fuertes figuras «tutelares» —o guardianes— que le facilitan realizar las tareas sobrehumanas que él no podría llevar a cabo sin ayuda. Entre los héroes griegos, Teseo tenía a Poseidón, dios del mar, como su deidad; Perseo tenía a Atenea; Aquiles a Quirón, el sabio centauro, como tutor.

Estas figuras semejantes a dioses son, de hecho, representantes simbólicos de la totalidad de la psique, la mayor identidad y más abarcadora que proporciona la fuerza de que carece el ego personal. Su cometido específico indica que la función esencial del mito del héroe es desarrollar la consciencia del ego individual —que se dé cuenta de su propia fuerza y debilidad— de una forma que le pertrechará para las arduas tareas con las que se enfrentará en la vida. Cuando ya el individuo haya superado la prueba inicial y pueda entrar en la fase madura de la vida, el mito del héroe perderá su importancia. La muerte simbólica del héroe se convierte, por así decir, en el alcanzamiento de la madurez.

Hasta ahora me he estado refiriendo al mito completo del héroe, en el que todo el ciclo, desde el nacimiento hasta la muerte, está minuciosamente descrito. Pero es esencial reconocer que en cada una de las etapas de este ciclo hay formas especiales de la historia del héroe aplicables al punto particular alcanzado por el individuo en el desarrollo de la consciencia de su ego, y en el problema específico que se le plantea en un momento dado. Es decir, la imagen del héroe evoluciona de una manera que refleja cada etapa de la evolución de la personalidad humana.

Este concepto puede entenderse más fácilmente si lo presentamos en un ejemplo. Lo tomé de la oscura tribu norteamericana de indios winnebago porque presenta con toda claridad cuatro etapas distintas en la evolución del héroe. En estas historias (que el Dr. Paul Radin publicó en 1948 con el título *Hero Cycles of the Winnebago*) podemos ver la progresión definida desde el concepto más primitivo del héroe hasta el más artificioso.

Esta progresión es característica de otro ciclo del héroe. Aunque en él las figuras simbólicas tienen, naturalmente, nombres distintos, sus cometidos son análogos y los comprenderemos mejor una vez que hayamos captado los puntos contenidos en este ejemplo.

El Dr. Radin señaló cuatro ciclos distintos en la evolución del mito del héroe. Los denominó: ciclo *Trickster* [granuja], ciclo *Hare* [liebre], ciclo *Red Horn* [cuerno rojo] y ciclo *Twin* [gemelo]. Vio acertadamente la psicología de esa evolución al decir: «Representa nuestros esfuerzos para resolver el problema del crecimiento, ayudados con la ilusión de una ficción eterna.»

El ciclo *Trickster* corresponde al período de vida más primitivo y menos desarrollado. Trickster es una figura cuyos apetitos físicos dominan su conducta; tiene la mentalidad de un niño. Careciendo de todo propósito más allá de la satisfacción de sus necesidades primarias, es cruel, cínico e insensible. (Nuestros cuentos del conejo Brer o del zorro Reynard conservan las esencias del mito Trickster.) Esta figura, que al principio tiene forma de animal, va de una granjería a otra. Pero, al hacerlo, le sobreviene un cambio. Al final de su carrera de bribonadas, comienza a tomar el aspecto físico de un hombre adulto.

La figura siguiente es Hare. Al igual que Trickster (cuyos rasgos animales suelen estar representados, entre los indios americanos, por un coyote) también aparece al principio en forma de animal. Aún no ha alcanzado la estatura del hombre maduro, no obstante, aparece como el fundador de la cultura humana: el transformador. Los winnebago creen que, al darles su famoso rito medicinal, se convirtió en su salvador y también en su héroe de la cultura. Este mito era tan poderoso, según nos dice el Dr. Radin, que los miembros del rito peyote no querían renunciar a Hare cuando el cristianismo comenzó a penetrar en la tribu. Acabó fundiéndose con la figura de Cristo y algunos de ellos decían que no necesitaban a Cristo puesto que ya tenían a Hare. Esta figura arquetípica representa un avance distinto respecto a Trickster: se puede ver que se transforma en un ser socializado que corrige las ansias instintivas e infantiles que contiene el ciclo Trickster.

Red Horn, el tercero de esta serie de figuras de héroes, es un

personaje ambiguo, que, según cuentan, era el menor de diez hermanos. Pasa por los requisitos del héroe arquetípico superando pruebas tales como vencer en una carrera y demostrar su valor en una batalla. Su fuerza sobrehumana se muestra en su habilidad para vencer gigantes por medio de la astucia (en el juego de dados) o de la fuerza (en una pelea). Tiene un poderoso compañero en forma de pájaro del trueno llamado «Brama-al-nadar», cuya fuerza compensa cualquier debilidad que pueda tener Red Horn. Con Red Horn hemos alcanzado el mundo del hombre, si bien un mundo arcaico, en el que se necesita la ayuda de poderes sobrehumanos o de dioses tutelares para asegurar la victoria del hombre sobre las fuerzas del mal que le asedian. Hacia el final de la historia, el dios-héroe se marcha y deja en la tierra a Red Horn y a sus hijos. El peligro para la felicidad y la seguridad del hombre comienza ahora a estar en el hombre mismo.

Este tema básico (que se repite en el último ciclo, el de Twin) plantea, en efecto, la cuestión vital: ¿Cuánto tiempo podrán los seres humanos triunfar sin caer víctimas de su propio orgullo o, en términos mitológicos, de los celos de los dioses?

Aunque los Twins (gemelos), se dice, eran hijos del Sol, son exclusivamente humanos y juntos forman una sola persona. Originariamente unidos en el seno materno, se les separó a la fuerza al nacer. Sin embargo, se pertenecen mutuamente y es necesario —aunque muy difícil— reunirlos. En estos dos niños vemos los dos lados de la naturaleza del hombre. Uno de ellos, Flesh [carne], es condescendiente, dulce y sin iniciativa; el otro, Stump [tronco], es dinámico y rebelde. En algunas de las historias de los héroes gemelos esas características se refinan hasta el punto de que una de las figuras representa al introvertido cuya fuerza principal reside en su capacidad de reflexión, y la otra figura, al extravertido, hombre de acción que puede realizar grandes hazañas.

Durante largo tiempo, esos dos héroes son invencibles: ya se les presente como dos figuras separadas o dos fundidas en una, llevan a cabo todo lo que emprenden. Sin embargo, al igual que los dioses guerreros de la mitología de los indios navajos, a veces se marean por el abuso de su poder. No quedan monstruos ni en

el cielo ni en la tierra a los que no hayan vencido y su posterior conducta salvaje les acarrea su justo pago. Los winnebago dicen que, al final, nada estaba a salvo de ellos, ni aun los pilares en que se apoya el mundo. Cuando los gemelos mataron a uno de los cuatro animales que sostenían la tierra, habían sobrepasado todos los límites y llegó el tiempo de detener su carrera. El castigo que merecían era la muerte.

Así es que, tanto en el ciclo de Red Horn como en el de los Twins, vemos el tema del sacrificio o muerte del héroe como la curación necesaria de su *hybris*, el orgullo que se ha sobrepasado a sí mismo. En las sociedades primitivas cuyo nivel de cultura corresponde al ciclo de Red Horn, parece que el peligro ha sido prevenido por la institución del sacrificio humano propiciatorio, tema que tiene inmensa importancia simbólica y se repite continuamente en la historia humana. Los winnebago, al igual que los iroqueses y algunas tribus algonquinas, probablemente comían carne humana como ritual totémico que podía domeñar sus impulsos individualistas y destructivos.

En los ejemplos de la traición al héroe o derrota que hay en la mitología europea, el tema del sacrificio ritual se emplea más específicamente como castigo por la *hybris*. Pero los winnebago, como los navajos, no van tan lejos. Aunque los gemelos erraron y aunque el castigo fuera la muerte, ellos mismos se asustaron tanto de su poder irresponsable que consintieron vivir en estado de descanso permanente: los lados antagónicos de la naturaleza humana volvieron a su equilibrio.

He dado con cierta amplitud esta descripción de los cuatro tipos de héroe porque proporciona una demostración clara del modelo que se halla en los mitos históricos y en los sueños heroicos del hombre contemporáneo. Con esto en la mente, podemos examinar el siguiente sueño de un paciente de edad intermedia. La interpretación de este sueño muestra cómo el psicólogo analista puede, con su conocimiento de la mitología, ayudar a su paciente a encontrar una respuesta a lo que, de otro modo, parecería un acertijo irresoluble. Ese hombre soñó que estaba en un teatro, en el papel de «un espectador importante cuya opinión se respeta». Había un acto en el que un mono blanco estaba en un pedestal

con hombres a su alrededor. Al contar el sueño, dijo el hombre:

«Mi guía me explica el tema. Es la prueba judicial de un joven marinero que está expuesto al viento y a ser apaleado. Comienzo objetándole que aquel mono blanco no es un marinero, en modo alguno; pero en ese preciso momento, se levanta un joven vestido de negro y pienso que debe ser el verdadero héroe. Pero otro joven bien parecido avanza a zancadas hacia un altar y se extiende sobre él. Le hacen marcas en su pecho desnudo como preparativos para ofrecerle como sacrificio humano.

»Entonces me encuentro en una plataforma con otras varias personas. Podíamos bajar por una escalerilla, pero dudo hacerlo porque hay dos jóvenes forzudos de pie allí al lado y pienso que nos lo impedirán. Pero cuando una mujer del grupo utiliza la escalerilla sin que la molesten, veo que no hay peligro y todos nosotros bajamos tras la mujer.»

Ahora bien, un sueño de esa clase no se puede interpretar rápidamente y con sencillez. Hay que descifrarlo con cuidado con el fin de hallar sus relaciones con la propia vida del soñante y sus más amplias derivaciones simbólicas. El paciente que tuvo ese sueño era un hombre que había alcanzado la madurez en sentido físico. Tenía éxito en su profesión y, era evidente, le iba bien como esposo y como padre. Sin embargo, psicológicamente carecía de madurez y no había terminado aún su fase juvenil de desarrollo. Era esa inmadurez psíquica la que se expresaba en sus sueños, como aspectos distintos del mito del héroe. Esas imágenes aún ejercían fuerte atractivo en su imaginación aun cuando ya hacía tiempo que habían agotado todos sus significados ante la realidad de su propia vida diaria.

Así, en este sueño, vemos una serie de figuras presentadas teatralmente como aspectos diversos de una figura que el soñante espera resulte ser el verdadero héroe. El primero es un mono blanco, el segundo un marinero, el tercero un joven de negro, y el último «un joven bien parecido». En la primera parte de la representación, que se supone presenta la prueba judicial del marinero, el soñante sólo ve el mono blanco. El hombre de negro aparece de repente y también desaparece de repente; es una nueva figura

la que contrasta primero con el mono blanco y luego, por un momento, es confundida con el verdadero héroe. (Tal confusión suele ser corriente en los sueños. El soñante no siempre está presentado con imágenes claras por el inconsciente. Tiene que hallar el significado entre una sucesión de contradicciones y paradojas.)

Muy significativamente, estas figuras aparecen durante una representación teatral, y este contexto parece ser una referencia directa del soñante a su tratamiento mediante análisis: el «guía» que menciona probablemente es el analista. Sin embargo, no se ve a sí mismo como paciente al que le trata un doctor sino como «un espectador importante cuya opinión se respeta». Ése es el punto ventajoso desde el que ve ciertas figuras que él asocia a la experiencia de crecimiento. El mono blanco, por ejemplo, le recuerda la conducta juguetona y desenfrenada de los muchachos entre siete y doce años. El marinero sugiere el aventurerismo de la primera adolescencia, junto con el consiguiente castigo de «apaleamiento» por travesuras irresponsables. El soñante no encontraba asociación alguna respecto al joven de negro, pero en el joven bien parecido que iba a ser sacrificado veía un recuerdo del idealismo de autosacrificio de la última adolescencia.

A estas alturas ya es posible poner juntos el material histórico (o imágenes arquetípicas del héroe) y los datos procedentes de la experiencia personal del soñante, con el fin de ver cómo se corroboran, contradicen o modifican mutuamente.

La primera conclusión es que el mono blanco parece representar a Trickster o, al menos, a esos rasgos personales que le atribuyen los indios winnebago. Pero, a mi parecer, el mono también representa algo que el soñante no ha experimentado personal y adecuadamente, pues, de hecho, dice que en el sueño era espectador. Encuentro que, mientras fue muchacho, estuvo excesivamente sujeto a sus padres y que, por tanto, era de naturaleza introspectiva. Por tales razones, jamás había desarrollado plenamente la natural vehemencia característica del final de la infancia; ni había participado en los juegos de sus compañeros de escuela. No había hecho granujerías de «mono» ni «monerías». Estos calificativos familiares nos dan la clave. De hecho, el mono en el sueño es una forma simbólica de la figura de Trickster.

noche de viaje por mar, de Occidente a Oriente, simbolizando así el supuesto tránsito del sol desde su puesta hasta su salida al amanecer. El héroe entra en las tinieblas que representan una especie de muerte. He encontrado este tema en sueños que escuché en mi propia experiencia clínica.

La batalla entre el héroe y el dragón es la forma más activa de este mito y muestra más claramente el tema arquetípico del triunfo del ego sobre las tendencias regresivas. Para la mayoría de la gente, el lado oscuro o negativo de la personalidad permanece inconsciente. Por el contrario, el héroe tiene que percibir que existe la sombra y que puede extraer fuerza de ella. Tiene que llegar a un acuerdo con sus fuerzas destructivas si quiere convertirse en suficientemente terrible para vencer al dragón. Es decir, antes que el ego pueda triunfar, tiene que dominar y asimilar a su sombra.

De pasada, podemos ver este tema en un conocido héroe literario: Fausto, el personaje creado por Goethe. Al aceptar la proposición de Mefistófeles, Fausto se pone bajo el poder de una «sombra» que Goethe describe como «parte de ese poder que, dispuesto al mal, encuentra el bien». Como el hombre cuyo sueño hemos examinado, Fausto no consiguió vivir plenamente una parte importante del principio de su vida. En consecuencia, era una persona irreal o incompleta que se perdió en una búsqueda infructuosa de objetivos metafísicos que no consiguió materializar. No estaba aún dispuesto a aceptar el reto de la vida a vivir el bien y el mal.

Es a ese aspecto del inconsciente al que parecía referirse el joven vestido de negro del sueño de mi paciente. Tal recuerdo de la parte sombría de su personalidad, de su poderosa potencialidad y su papel en la preparación del héroe para la lucha de la vida, es una transición esencial de los comienzos del sueño hacia el tema del sacrificio del héroe: el joven bien parecido que se tiende sobre un altar. Esta figura representa la forma de heroísmo que generalmente va asociada al proceso de formación del ego al final de la adolescencia. El hombre expresa en esa época los principios ideales de su vida, notando su poder para transformarse y cambiar sus relaciones con los demás. Está, por así decir, en el

florecimiento de la juventud, atractivo, lleno de energía e idealismo. Entonces, ¿por qué se ofrece voluntariamente a un sacrificio humano?

Es posible que la causa sea la misma que hizo a los gemelos del mito winnebago renunciar a su poder por temor a la destrucción. El idealismo de la juventud, que a tanto obliga, conduce indefectiblemente al exceso de confianza en sí mismo: el ego humano puede sentirse arrebatado a experimentar atributos divinos, pero sólo a costa de sobrepasarse y caer en el desastre. (Éste es el significado de la historia de Ícaro, el joven que es llevado hasta cerca del cielo por sus alas frágiles y de factura humana, pero que vuela demasiado cerca del sol y se precipita a su propia destrucción.) Pero es lo mismo, el ego pleno de juventud debe correr siempre ese riesgo porque si un joven no se esfuerza por alcanzar una meta más elevada que la que conseguiría sin riesgo, no puede superar los obstáculos puestos entre la adolescencia y la madurez.

Hasta ahora, he estado hablando de las conclusiones que, al nivel de sus asociaciones personales, podía extraer mi paciente de su propio sueño. Pero hay un nivel arquetípico del sueño: el misterio del sacrificio humano ofrecido. Precisamente por ser un misterio, se expresa en un acto ritual que, en su simbolismo, nos retrotrae muy lejos en la historia del hombre. Aquí, cuando el hombre yace tendido sobre el altar, vemos una referencia a un acto aún más primitivo que los que se realizaban en el ara de piedra del templo de Stonehenge. Allí, como en tantas aras primitivas, podemos imaginar un rito anual de solsticio combinado con la muerte y resurrección de un héroe mitológico.

El ritual tiene una tristeza que también es una especie de alegría, un reconocimiento íntimo de que la muerte también conduce a una nueva vida. Ya se exprese en la prosa épica de los indios winnebago, en un lamento por la muerte de Balder en las sagas noruegas, en los afligidos poemas de Walt Whitman por Abraham Lincoln o en el ritual soñado por el cual un hombre vuelve a las esperanzas y temores de su juventud, el tema sigue siendo el mismo: el drama de un nuevo nacimiento por medio de la muerte.

El final del sueño proporciona un curioso epílogo en el que el soñante, al fin, se ve envuelto en la acción del drama. Él y otros están sobre una plataforma de la que tienen que descender.

No confía en la escalerilla a causa del posible impedimento que opongan los forzudos, pero una mujer les anima a creer que podrán bajar sin peligro y así lo hacen. Puesto que pude deducir de sus propias asociaciones que toda la representación que presencié era parte de su análisis —un proceso de cambio interior que estaba experimentando—, presumiblemente estaba pensando en la dificultad de volver a la realidad diaria. Su temor a los «forzudos», como los llama, sugiere su temor de que el arquetipo Trickster pueda aparecer en forma colectiva.

Los elementos salvadores en el sueño son la escalerilla, hecha por mano humana, que aquí es probable sea un símbolo de la muerte racional, y la presencia de la mujer que anima al soñante a utilizar la escalerilla. Su aparición en la última secuencia del sueño señala hacia una necesidad psíquica de incluir un principio femenino como complemento de toda esa actividad excesivamente masculina.

No debe suponerse por lo que he dicho o por el hecho de que haya escogido el mito de los winnebago para aclarar este sueño particular, que deban buscarse paralelos completa y totalmente mecánicos entre un sueño y los materiales que se puedan encontrar en la historia de la mitología. Cada sueño es personal del soñante y la forma precisa que adopta está determinada por su propia situación. Lo que he tratado de mostrar es la forma en que el inconsciente maneja ese material arquetípico y modifica sus modelos para adaptarlos a las necesidades del soñante. Así, en este sueño particular, no debe buscarse una referencia directa a lo que los winnebago describen en los ciclos Red Horn o Twin; la referencia es más bien a la esencia de esos dos temas: al elemento de sacrificio que hay en ellos.

Como regla general, se puede decir que la necesidad de símbolos de héroes surge cuando el ego necesita fortalecerse, es decir, cuando la mente consciente necesita ayuda en alguna tarea que no puede realizar sola o sin recurrir a las fuentes de fortaleza que yacen en la mente inconsciente. En el sueño que he examinado,

por ejemplo, no había referencia alguna a uno de los aspectos más importantes del mito del héroe típico: su capacidad para salvar o proteger de peligros terribles a mujeres hermosas. (La doncella secuestrada era un mito favorito de la Europa medieval.) Ésta es una de las formas en que los mitos o los sueños se refieren al «ánima», el elemento femenino de la psique masculina, que Goethe llamó «el Eterno Femenino».

La naturaleza y función de este elemento femenino lo trataré más adelante, en este libro, la doctora Von Franz. Pero su relación con la figura del héroe puede ilustrarse aquí con un sueño tenido por otro paciente, hombre también ya maduro. Comenzó diciendo:

«Había regresado de una larga excursión por la India. Una mujer nos había equipado a un amigo mío y a mí para el viaje y, a mi regreso, reproché a esa mujer por no habernos proporcionado sombreros negros para protegernos si acaso llovía, y le dije que a causa de su descuido nos habíamos empapado con la lluvia.»

Esta introducción del sueño, como se verá después, se refería a un período de la juventud de este hombre en que se dedicó a hacer «heroicas» excursiones por las peligrosas montañas del país en compañía de un amigo del instituto. (Como jamás había estado en la India y en vista de sus propias asociaciones producidas por este sueño, llegamos a la conclusión de que el viaje soñado significaba su exploración de una nueva región, es decir, no un lugar real sino el reino del inconsciente.)

En su sueño, el paciente parece sentir que una mujer —posiblemente, una personificación de su ánima— no hubiera conseguido prepararle adecuadamente para esa expedición. La falta de un sombrero impermeable apropiado sugiere que se siente en situación mental desamparada en la que está desagradablemente afectado por encontrarse expuesto a experiencias nuevas y no gratas del todo. Cree que la mujer tenía que haberle proporcionado un sombrero para la lluvia, al igual que su madre le proporcionaba la ropa cuando era muchacho. Este episodio es reminiscencia de sus primeros vagabundajes picarescos, cuando confiaba en que su madre (la imagen femenina original) le protegería contra todos los

peligros. Al hacerse adulto, vio que eso era una ilusión pueril y ahora acusa de su desgracia a su ánima, no a su madre.

En la etapa siguiente del sueño, el paciente habla de participar en una excursión con un grupo de personas. Se va sintiendo cansado y regresa a un restaurante de las afueras, donde encuentra su gabardina, junto con el sombrero impermeable, que anteriormente había perdido. Se sienta para descansar y, al hacerlo, ve un cartel que dice que un muchacho universitario de la localidad desempeña el papel de Perseo en una obra teatral. Entonces aparece el muchacho en cuestión, que, en definitiva, no es un muchacho, sino un joven fornido. Va vestido de gris, con un sombrero negro, y se sienta para hablar con otro joven vestido con un traje negro. Inmediatamente después de esta escena, el soñante siente un nuevo vigor y halla que es capaz de volver a incorporarse a la excursión. Entonces escalan el monte siguiente. Desde allí, bajo ellos, ve su punto de destino: es una encantadora ciudad portuaria. Se siente animado y rejuvenecido con el descubrimiento.

Aquí, en contraste con el viaje sin descanso, incómodo y solitario del primer episodio, el soñante está con un grupo. El contraste marca un cambio de un anterior modelo de aislamiento y protesta juvenil a la influencia social de sus relaciones con otros. Puesto que esto implica una nueva capacidad de relacionamiento, sugiere que su ánima debe actuar mejor que lo hacía antes: simbolizado en su encuentro del sombrero perdido que la figura del ánima no había sabido proporcionarle antes.

Pero el soñante está cansado, y la escena del restaurante refleja su necesidad de considerar sus actitudes anteriores a una nueva luz, con la esperanza de renovar su fuerza con ese regreso. Y así sucede. Lo que primero ve es un cartel que pone la actuación de un héroe joven: un muchacho universitario desempeñando el papel de Perseo. Luego ve al muchacho, ahora un hombre, con un amigo que contrasta rotundamente con él. Uno vestido de gris claro; el otro, de negro, pueden reconocerse, por lo que he dicho antes, como una versión de los gemelos. Son figuras de héroe que expresan los opuestos *ego* y *alter ego*, que, no obstante, aparecen aquí en relación armoniosa y unificada.

Las asociaciones del paciente confirmaban esto y subrayaban

que la figura de gris representa una actitud bien adaptada y mundana hacia la vida, mientras que la figura de negro representa la vida espiritual, en el sentido en que un sacerdote viste de negro. El que los dos jóvenes lleven sombrero (y el soñante ya encontró el suyo) alude a que han conseguido una identidad relativamente madura de una índole que él comprendía le había faltado en su propia adolescencia cuando la cualidad de «Tricksterismo» aún pesaba sobre él, a pesar de su propia imagen ideal de buscador de sabiduría.

Su asociación con el héroe griego Perseo resultaba curiosa y era especialmente significativa, porque revelaba una evidente inexactitud. Resultó que él creía que Perseo era el héroe que mató a Minotauro y rescató a Ariadna del laberinto de Creta. Al escribir el nombre se dio cuenta de su equivocación —que fue Teseo, y no Perseo, el que mató al Minotauro—, y esa equivocación se hizo, de repente, significativa, como suele ocurrir con tales errores, al darse cuenta de lo que esos dos héroes tenían en común. Ambos tuvieron que vencer su miedo a los inconscientes poderes demoníacos maternos y tuvieron que liberar de esos poderes a una sola figura femenina joven.

Perseo tuvo que cortar la cabeza de la Gorgona Medusa, cuyo horrible rostro y su cabellera de serpientes convertían en piedra a cuantos la miraran. Luego tuvo que vencer al dragón que guardaba a Andrómeda. Teseo representaba el juvenil espíritu patriarcal de Atenas, que tenía que arrostrar los terrores del laberinto con su morador, el Minotauro, el cual quizá simbolizaba la enfermiza decadencia de la matriarcal Creta. (En todas las culturas, el laberinto tiene el significado de una representación intrincada y confusa del mundo de la consciencia matriarcal; sólo pueden atravesarlo quienes están dispuestos a una iniciación especial en el misterioso mundo del inconsciente colectivo.) Después de vencer ese peligro, Teseo rescató a Ariadna, doncella secuestrada.

Ese rescate simboliza la liberación de la figura del ánima del aspecto devorador de la imagen de la madre. Mientras no se cumple eso, el hombre no puede alcanzar su verdadera capacidad para relacionarse con mujeres. El hecho de que ese hombre no hubiera conseguido hacer la separación adecuada entre el ánima y

la madre se subrayaba en otro sueño en el que encontraba un dragón, imagen simbólica del aspecto «devorador» de su apego a su madre. Este dragón le perseguía y, como el soñante no tenía armas, comenzó a llevar la peor parte de la lucha.

Sin embargo, es muy significativo que su esposa apareciera en el sueño, y su aparición empujaba un tanto al dragón y le hizo menos amenazador. Este cambio en el sueño mostraba que el soñante, en su matrimonio, había vencido tardíamente su apego a su madre. En otras palabras: tenía que encontrar medios de librar la energía psíquica empleada en las relaciones madre-hijo, con el fin de alcanzar una relación más de adulto con las mujeres y, por supuesto, con la sociedad adulta en conjunto. La lucha héroe-dragón era la expresión simbólica de ese proceso de «desarrollo».

Pero la tarea del héroe tiene un objetivo que sobrepasa el ajuste biológico y marital: es liberar al alma como a ese componente íntimo de la psique que es necesario para toda obra verdaderamente creadora. En el caso de este hombre tenemos que adivinar la probabilidad de ese resultado, porque no se dice directamente en el sueño de la excursión por la India. Pero podría asegurarse que él confirmaría mi hipótesis de que su viaje por la montaña y la vista de su punto de destino como una ciudad portuaria tranquila contenía la rica promesa de que descubriría la auténtica función de su alma. Así quedaría curado de su primitivo resentimiento de no haber recibido protección (el sombrero impermeable) de la mujer para su viaje por la India. (En los sueños, las ciudades significativamente situadas pueden ser, con frecuencia, símbolos del alma.)

El hombre había alcanzado esa promesa de seguridad para sí con su contacto con el auténtico héroe arquetípico, y halló una nueva actitud de cooperación y de relación hacia el grupo. Naturalmente, le sobrevino la sensación de rejuvenecimiento. Había alcanzado la fuente de fuerza interior que representa al héroe arquetípico; había aclarado y desarrollado esa parte de sí mismo que estaba simbolizada por la mujer; y él, con el acto heroico de su ego, se había liberado de su madre.

Estos ejemplos, y otros muchos, del mito del héroe en los

sueños modernos muestran que el ego como héroe siempre es, esencialmente, un portador de cultura más que un puro exhibicionista egocéntrico. Aun Trickster, en su forma errada o intencionada, es un contribuidor al cosmos tal como lo veía el hombre primitivo. En la mitología de los navajos, como coyote, lanzó las estrellas al firmamento en acto de creación, inventó la contingencia necesaria de la muerte y, en el mito del surgimiento, ayudó a la gente guiándola por la caverna de los juncos por donde escaparon de un mundo a otro superior, en el que quedaron a salvo de la amenazadora inundación.

Tenemos aquí una referencia a esa forma de evolución creadora que, evidentemente, comienza en un nivel de existencia pueril, preconsciente o animal. La elevación del ego a la acción consciente eficaz se hace palmaria en la verdadera cultura del héroe. Del mismo modo, el ego pueril o adolescente se libra de la opresión de las esperanzas paternas y se convierte en individuo. Como parte de esa elevación hacia la consciencia, la lucha héroe-dragón puede mantenerse una y otra vez para liberar energía destinada a la multitud de tareas humanas que pueden formar un tipo de cultura que surge del caos.

Cuando se consigue eso, vemos surgir la figura plena del héroe como una especie de fuerza del ego (o, si hablamos en términos colectivos, de identidad tribal) que ya no tiene necesidad de vencer a los monstruos y los gigantes. Ha alcanzado el punto en el que esas fuerzas profundas pueden personalizarse. El «elemento femenino» ya no aparece en los sueños en forma de dragón, sino como una mujer; análogamente, el lado «sombrio» de la personalidad toma una forma menos amenazadora.

Este importante punto puede ilustrarse con el sueño de un hombre cercano a la cincuentena. Toda su vida sufrió de ataques periódicos de ansiedad unida a miedo al fracaso (originariamente producido por una madre dubitativa). Sin embargo, sus hechos efectivos, en su profesión y en sus relaciones personales, superaban al término medio. En su sueño, su hijo de nueve años aparecía como un joven de dieciocho o diecinueve años vestido con la reluciente armadura de un caballero medieval. Al joven le llaman para luchar contra una hueste de hombres vestidos de negro e,

inmediatamente, se prepara para realizarlo. Luego, de repente, se quita el yelmo, y sonríe al jefe de la amenazadora hueste; se ve claro que no se enzarzarán en una pelea, sino que se harán amigos.

El hijo, en el sueño, es el propio ego joven del hombre que con frecuencia se sintió amenazado por la sombra en forma de duda de sí mismo. En cierto sentido, había mantenido una cruzada triunfal contra ese adversario durante toda su vida de madurez. Ahora, en parte por el efectivo aliento de ver a su hijo desarrollarse sin tales dudas, pero, principalmente por encarnar una imagen apropiada del héroe en la forma más afín a su ambiente modélico, halla que ya no es necesario luchar contra la sombra; puede aceptarla. Eso es lo que se simboliza en el acto de amistad. Ya no se ve conducido a una lucha competitiva por la supremacía individual, pero es asimilado a la tarea cultural de formar una especie de comunidad democrática. Tal conclusión, alcanzada en la plenitud de la vida, sobrepasa la tarea heroica y conduce a una verdadera actitud madura.

Sin embargo, este cambio no se produce automáticamente. Requiere un período de transición que se expresa en las diversas formas del arquetipo de iniciación.

EL ARQUETIPO DE INICIACIÓN

En sentido psicológico, la imagen del héroe no debe considerarse idéntica al ego propiamente dicho. Se describe mejor como los medios simbólicos por los cuales el ego se separa de los arquetipos evocados por las imágenes paternas en la infancia. El Dr. Jung ha dicho que cada ser humano tiene originariamente una sensación de totalidad, una sensación poderosa y completa del «sí-mismo». Y del «sí-mismo» —la totalidad de la psique— el individualizado ego-consciencia emerge cuando se desarrolla el individuo.

Desde hace unos pocos años, las obras de algunos de los seguidores de Jung han empezado a documentar la serie de hechos por los cuales el ego individual surge durante la transición de la

infancia a la niñez. La separación no puede llegar a ser definitiva sin grave perjuicio de la sensación originaria de totalidad. Y el ego tiene que volver continuamente a restablecer su relación con el «sí-mismo» a fin de mantener unas condiciones de salud psíquica.

Por mis explicaciones, podría parecer que el mito del héroe es la primera etapa en la diferenciación de la psique. He indicado que parece cruzar un ciclo cuádruple por el cual el ego parece buscar la consecución de su autonomía relativa respecto a las condiciones originarias de totalidad. A menos que se consiga cierto grado de autonomía, el individuo es incapaz de insertarse en su ambiente de adulto. Pero el mito del héroe no asegura que se produzca esa liberación. Sólo muestra cómo es posible que se produzca para que el ego pueda alcanzar la consciencia. Queda el problema de mantener y desarrollar esa consciencia de una forma significativa para que el individuo pueda llevar una vida útil y conseguir la necesaria sensación de autodistinción en la sociedad.

La historia antigua y los rituales de las sociedades primitivas contemporáneas nos proporcionan abundante material acerca de los mitos y los ritos de iniciación, por los cuales a los jóvenes, varones y hembras, se les acostumbra a separarse de sus padres y se les fuerza a convertirse en miembros de su clan o tribu. Pero al hacerse esta separación respecto al mundo de la niñez, el originario arquetipo paternal será perjudicado, y el daño ha de hacerse beneficioso mediante un proceso saludable de asimilación en la vida del grupo. (La identidad entre el grupo y el individuo se simboliza, con frecuencia, con un animal totémico.) Así, el grupo satisface las demandas del perjudicado arquetipo y se convierte en una especie de segundos padres, a los cuales se sacrifican primero simbólicamente los jóvenes sólo para resurgir a una nueva vida.

En esta «ceremonia drástica que se parece mucho a un sacrificio a los poderes que pueden retener al joven» como lo expresa el Dr. Jung, vemos cómo el poder del arquetipo originario no puede vencerse permanentemente, como sucede en la lucha héroe-dragón, sin una sensación dañosa de pérdida de los fructíferos poderes del inconsciente. Vimos en el mito de los gemelos, cómo su *hybris*, que expresaba excesiva separación entre el ego y el

«sí-mismo», se enmendaba con el propio miedo a las consecuencias, que les hacían volver a unas relaciones armoniosas entre el ego y el «sí-mismo».

En las sociedades tribuales, es el rito de iniciación el que resuelve con mayor eficacia este problema. El rito retrotrae al novicio al más profundo nivel de la originaria identidad madre-hijo o identidad ego-«sí-mismo» forzándole a experimentar de ese modo una muerte simbólica. En otras palabras, su identidad se desmembra o disuelve temporalmente en el inconsciente colectivo. Después es rescatado de esa situación mediante el rito del nuevo nacimiento. Éste es el primer acto de la verdadera consolidación del ego con el grupo mayor, expresado como tótem, clan, tribu o la combinación de los tres.

El ritual, ya se encuentre en grupos tribuales o en sociedades más complejas, insiste invariablemente en ese rito de muerte y resurrección que proporciona al novicio un «rito de paso» de una etapa de la vida a otra siguiente, ya sea desde la infancia a la niñez o de la primera a la última adolescencia y de ésta a la madurez.

Desde luego que los acontecimientos de iniciación no se limitan a la psicología de la juventud. Toda nueva fase en el desarrollo de la vida individual va acompañada del conflicto originario entre las exigencias del «sí-mismo» y las del ego. De hecho, este conflicto puede expresarse con mayor fuerza en el período de transición entre la primera madurez y una edad intermedia (entre los treinta y cinco y los cuarenta años en nuestra sociedad) que en ningún otro momento de la vida. Y la transición entre la edad intermedia y la vejez vuelve a crear la necesidad de afirmar la diferencia entre el ego y la totalidad de la psique; el héroe recibe su última llamada para actuar en defensa del ego-consciencia contra la cercana disolución de la vida por la muerte.

En esos períodos críticos, el arquetipo de iniciación se activa fuertemente para proporcionar una transición significativa que ofrezca algo más satisfactorio espiritualmente que los ritos de adolescencia con su fuerte aroma secular. Los modelos arquetípicos de iniciación en este sentido religioso —conocidos desde los tiempos antiguos como «misterios»— se insertan en la contextura de todos

los rituales eclesiásticos que requieren una modalidad especial de culto en el momento del nacimiento, el matrimonio o la muerte.

Al igual que en nuestro estudio del mito del héroe, en el estudio de la iniciación debemos buscar ejemplos en las experiencias subjetivas de la gente moderna y, en especial, de quienes han sufrido análisis. No es sorprendente que aparezcan, en el inconsciente de alguien que busca ayuda en un médico especializado en desórdenes psíquicos, imágenes que duplican los antiguos modelos de iniciación tal como los conocemos por la historia.

Quizá el más común de esos temas que pueda encontrarse en los jóvenes sea la ordalía o prueba de fuerza. Éste puede parecer idéntico a lo que ya hemos visto en los sueños modernos que ilustran el mito del héroe, como el del marinero que tenía que someterse al temporal y a los golpes, o esa prueba de adaptación representada en la excursión por la India de un hombre sin sombrero impermeable. También podemos ver este tema de sufrimiento físico llevado hasta su fin lógico en el primer sueño estudiado, cuando el joven de buen parecer se convierte en sacrificio humano en un altar. Este sacrificio se asemeja al acercamiento a la iniciación, pero su final estaba borroso. Parecía rodear el mito del héroe para dar paso a un nuevo tema.

Hay una diferencia chocante entre el mito del héroe y el rito de iniciación. Las figuras típicas de héroe agotan sus esfuerzos para alcanzar la meta de sus ambiciones; en resumen, llegan a triunfar aunque inmediatamente después puedan ser castigados o matados a causa de su *hybris*. En contraste con esto, en la iniciación, se pide al novicio que abandone toda ambición intencionada y todo deseo y se someta a la prueba. Tiene que estar dispuesto a sufrir esa prueba sin esperanza de triunfo. De hecho, tiene que estar dispuesto a morir; y aunque la señal representativa de esa prueba pueda ser moderada (un período de ayuno, la extracción de un diente o un tatuaje) o muy dolorosa (las heridas de la circuncisión, incisiones profundas, o diversas mutilaciones), la intención siempre es la misma: crear la sensación simbólica de la muerte de la que surgirá la sensación simbólica del renacimiento.

Un joven de veinticinco años soñó que escalaba una montaña en cuya cima había una especie de altar. Cerca del altar vio un

sarcófago que tenía encima una estatua de él mismo. Después, se acercó un sacerdote cubierto con un velo y portando un báculo sobre el que relucía un disco del sol vivo. (Al examinar posteriormente el sueño, el joven dijo que el ascenso por la montaña le recordaba los esfuerzos que estaba haciendo en su análisis para conseguir el dominio de sí mismo.) Para su sorpresa se encontró a sí mismo muerto y en vez de una sensación de haber conseguido algo, sentía privación y miedo. Luego vino una sensación de fortaleza y rejuvenecimiento al sentirse bañado en los rayos cálidos del disco del sol.

Este sueño muestra muy resumidamente la distinción que tenemos que hacer entre la iniciación y el mito del héroe. La acción de escalar la montaña parece indicar una prueba de fuerza: es la decisión de alcanzar la consciencia del ego en la fase heroica del desarrollo de la adolescencia. El paciente había pensado, evidentemente, que su cercanía al tratamiento médico sería análoga a su acercamiento a otras pruebas de virilidad a las que él había llegado en la característica forma competitiva de la juventud en nuestra sociedad. Pero la escena del altar corrige esta suposición equivocada, demostrándole que su tarea era, más bien, someterse a un poder mayor que el suyo. Tuvo que verse como si estuviera muerto y enterrado en forma simbólica (el sarcófago) que le recordaba la arquetípica madre simbólica como el recipiente originario de toda vida. Sólo por tal acto de sumisión podía experimentar el renacimiento. Un ritual de vigorización le volvió a la vida como hijo simbólico del Padre Sol.

Nuevamente aquí, podríamos confundirnos con el mito del héroe, con el de los gemelos «hijos del Sol». Pero en este caso no tenemos indicación de que el iniciado se superara a sí mismo. En vez de eso, aprendió una lección de humildad al pasar por un rito de muerte y renacimiento que marca la transición de la juventud a la madurez.

Según esa edad cronológica, él ya tendría que haber pasado por esa transición, pero un largo período de desarrollo detenido le mantuvo retrasado. Ese retraso le había sumergido en una neurosis por la cual vino en busca de tratamiento, y el sueño le ofrece el mismo sabio consejo que podía haberle dado cualquier buen he-

chicero tribal: que dejara de escalar montañas para demostrar su fortaleza y se sometiera al significativo ritual de un cambio iniciatorio que podría adaptarle para las nuevas responsabilidades morales de la virilidad.

El tema de la sumisión como actitud esencial hacia la promoción de un rito de iniciación eficaz puede verse claramente en el caso de muchachas o mujeres. Su rito de paso subraya inicialmente su pasividad esencial y esto se refuerza con la limitación psicológica sobre su autonomía impuesta por el ciclo menstrual. Se ha dicho que el ciclo menstrual puede ser, en realidad, la mayor parte de la iniciación desde el punto de vista de la mujer, ya que tiene el poder de despertar el más profundo sentido de obediencia al poder creador de la vida sobre ella. De ese modo, se da voluntariamente a su función femenina análogamente a como el hombre se consagra al papel que se le asigna en la vida comunal de su grupo.

Por otra parte, la mujer, no menos que el hombre, tiene sus pruebas iniciales de fuerza que conducen a un sacrificio final para poder experimentar un nuevo nacimiento. Este sacrificio capacita a la mujer para librarse del enredo de las relaciones personales y adaptarse a un papel más consciente como persona con sus derechos propios. Por el contrario, el sacrificio del hombre es una rendición de su sagrada independencia: queda más conscientemente relacionado con la mujer.

Aquí llegamos a ese aspecto de la iniciación que pone al hombre en relación con la mujer y a la mujer con el hombre de tal forma que enmienda una especie de oposición originaria macho-hembra. El conocimiento del hombre (Logos) encuentra entonces la relación con las mujeres (Eros) y su unión se representa como ese ritual simbólico de un matrimonio sagrado que ha estado en el fondo de la iniciación desde sus orígenes en los misterios religiosos de la antigüedad. Pero esto es muy difícil de captar para la gente moderna y, con frecuencia, para que lo llegue a comprender, tiene que producirse en su vida una crisis especial.

Muchos pacientes nos han contado sueños en los que el motivo del sacrificio se mezclaba con el motivo del matrimonio sagrado. Uno de esos lo tuvo un joven enamorado pero que no

estaba dispuesto a casarse por temor a que el matrimonio se convirtiera en una especie de prisión gobernada por una poderosa figura materna. Su propia madre había ejercido poderosa influencia en su niñez y su futura suegra representaba una amenaza análoga. ¿No podría dominarle su esposa de la misma forma que esas madres habían dominado á sus hijos?

En su sueño, se vio mezclado en una danza ritual junto con un hombre y dos mujeres, una de las cuales era su novia. Los otros eran un hombre mayor y su esposa que impresionaron al soñante porque, a pesar de su mutua intimidad, parecían tener espacio para sus diferencias individuales que no parecían ser opresivas. Por tanto, esos dos representaban para este joven un estado matrimonial que no imponía restricción injusta en el desarrollo de la naturaleza individual de los dos cónyuges. Si fuera posible para él alcanzar esa situación, entonces el matrimonio le resultaría aceptable.

En la danza ritual cada hombre estaba frente a su pareja femenina y los cuatro ocupaban los ángulos de la pista cuadrada. Cuando bailaban, se veía claramente que también era una especie de danza de las espadas. Cada danzante tenía en la mano una espada corta con la que realizaba complicados arabescos, moviendo brazos y piernas en series de movimientos que sugerían, alternativamente, impulsos de agresión y sumisión mutuos. En la escena final de la danza, los cuatro danzantes tenían que hundirse la espada en el pecho y morir. Sólo el soñante rehusó llevar a cabo el suicidio final y quedó de pie y solo después de que los otros cayeron. Se sintió profundamente avergonzado de su cobardía para sacrificarse con los otros.

Este sueño convenció a nuestro paciente de que estaba más que dispuesto a cambiar su actitud respecto a la vida. Había estado centrado en sí mismo, buscando la ilusoria seguridad de su independencia personal, pero dominado interiormente por los temores producidos por la sujeción de su infancia a su madre. Necesitaba un reto a su hombría, para ver que, a menos que sacrificara su mental estado infantil, quedaría aislado y avergonzado. El sueño, y el consecutivo examen de su significado, despejaron sus dudas. Había pasado por el rito simbólico con el cual un joven

prescinde de su autonomía exclusiva y acepta su vida compartida en una forma de relación no precisamente heroica.

Y se casó y encontró la plenitud adecuada en sus relaciones con su mujer. Lejos de dañar su eficacia en el mundo, su matrimonio, en realidad, la acrecentó.

Independientemente del miedo neurótico a que madres o padres invisibles pudieran acechar tras del velo del matrimonio, hasta el joven normal tiene justa razón a sentir aprensión acerca del rito matrimonial. Esencialmente, es un rito de iniciación de la mujer en el que el hombre puede sentirse cualquier cosa menos un héroe conquistador. No es sorprendente que encontremos, en las sociedades tribuales, ritos compensadores del temor tales como el rapto o violación de la novia. Estos ritos capacitan al hombre para aferrarse a las reliquias de su papel heroico en el preciso momento en que tiene que someterse a su novia y asumir las responsabilidades del matrimonio.

Pero el tema del matrimonio es una imagen de tal universalidad que también tiene un significado más profundo. Es un descubrimiento simbólico, aceptable y hasta necesario, del componente femenino de la propia psique del hombre, del mismo modo que es la adquisición de una verdadera esposa. Así es que podemos dar con este arquetipo en un hombre ya de cierta edad como respuesta a un estímulo apropiado.

Sin embargo, no todas las mujeres reaccionan confiadamente al estado matrimonial. Cierta paciente que sentía deseos insatisfechos por tener una profesión a la que había renunciado a causa de su difícil y breve matrimonio, soñó que estaba arrodillada frente a un hombre que también estaba de rodillas. Él tenía dispuesto un anillo para ponérselo a ella en el dedo, pero ella extendió el dedo anular de la mano derecha en forma tensa, con evidente resistencia a ese ritual de unión marital.

Fue fácil señalar su significativo error. En vez de ofrecer el dedo anular de la mano izquierda (con el cual ella podía aceptar una relación equilibrada y natural con el principio masculino) supuso equivocadamente que tenía que poner toda su identidad consciente (es decir, el lado derecho) al servicio del hombre. De hecho, el matrimonio requería de ella que compartiera con él sólo

esa parte de sí misma, subliminal y natural (es decir, el lado izquierdo) en el que el principio de unión tendría un significado simbólico, no literal o absoluto. Su miedo era el de la mujer que teme perder su identidad en un fuerte matrimonio patriarcal al que esta mujer se resistía con justa razón.

No obstante, el matrimonio sagrado, como forma arquetípica, tiene un significado particularmente importante para la psicología de las mujeres, y para el que se preparan durante la adolescencia con muchos acontecimientos preliminares de carácter iniciatorio.

LA BELLA Y LA BESTIA

Muchachas de nuestra sociedad participan del mito del héroe masculino porque, al igual que los muchachos, también tienen que desarrollar una identidad del ego que sea digna de confianza y adquirir una educación. Pero hay un estrato de la mente más antiguo que parece surgir a la superficie en sus sentimientos con el fin de hacer de ellas mujeres, no imitaciones de hombres. Cuando este antiguo contenido de la psique comienza a aparecer, la joven moderna puede reprimirlo porque amenaza separarla de la emancipada igualdad de la amistad y la ocasión de competir con los hombres, competición que se ha convertido en su privilegio moderno.

Esta represión puede ser tan eficaz que durante algún tiempo ella mantendrá una identificación con las metas intelectuales masculinas, aprendidas en el instituto o la universidad. Aun cuando se case, conservará cierta ilusión de libertad, a pesar de su ostensible acto de sumisión al arquetipo del matrimonio, con su implícita orden de convertirse en madre. Y así puede ocurrir, como lo vemos con frecuencia hoy día, que el conflicto, al final, obliga a la mujer a redescubrir su enterrada feminidad de una forma penosa pero, en definitiva, recompensadora.

Vimos un ejemplo de esto en una joven casada que aún no había tenido ningún hijo, pero que se proponía tener uno o acaso dos porque eso es lo que se esperaba de ella. Mientras tanto su reacción sexual era insatisfactoria. Esto preocupaba a ella y a su

marido, aunque no podían encontrar ninguna explicación. Ella había obtenido la licenciatura con excelente calificación en una buena universidad femenina y disfrutaba de una vida de camaradería intelectual con su marido y con otros hombres. Mientras este lado de su vida le ocupaba gran parte del tiempo, tenía ocasionales explosiones de mal humor y hablaba en una forma agresiva que la enemistaba con los hombres y a ella le proporcionaba un sentimiento intolerable de disgusto consigo misma.

Por ese tiempo, tuvo un sueño que le pareció tan importante que buscó el consejo profesional para entenderlo. Soñó que estaba en una fila de mujeres jóvenes como ella, y cuando miró hacia delante, adonde iban llegando las de la cabecera, vio que, según llegaba cada una, la decapitaban en una guillotina. Sin miedo alguno, la soñante permaneció en fila, es posible que totalmente dispuesta a someterse a la misma suerte cuando le llegara su turno.

Explicamos a la paciente que eso significaba que ella estaba decidida a prescindir del hábito de «vivir con la cabeza», tenía que aprender a liberar su cuerpo para descubrir su reacción sexual natural y a desempeñar plenamente su papel biológico en la maternidad. El sueño expresaba eso como la necesidad de realizar un cambio drástico; tenía que sacrificar el papel de héroe «masculino».

Como era de esperar, esta mujer culta no tuvo dificultad en aceptar esta interpretación en un nivel intelectual y trató de transformarse en un tipo de mujer más sumisa. Luego mejoró su vida amorosa y se convirtió en madre de dos hijos encantadores. Cuando fue conociéndose mejor, comenzó a ver que para un hombre (o para la mente educada masculinamente de las mujeres) la vida es algo que hay que conquistar al asalto, como un acto de voluntad heroica; pero para que una mujer se sienta satisfecha de sí misma, la vida se lleva mejor mediante un proceso de despertamiento.

Un mito universal que expresa esa clase de despertar se encuentra en el cuento de hadas de la Bella y la Bestia. La versión más conocida de esa historia cuenta cómo la Bella, la menor de cuatro hermanas, se convirtió en la favorita de su padre a causa de su bondad desinteresada. Cuando pide a su padre sólo una rosa blanca, en vez de los regalos más costosos pedidos por las otras hermanas, ella sólo se da cuenta de su sincero sentimiento íntimo. No sabe

que está a punto de poner en peligro la vida de su padre y sus relaciones ideales con él. Porque él roba la rosa blanca en el jardín encantado de la Bestia, que se excita llena de cólera por el robo y exige al padre que vuelva dentro de tres meses, para imponerle el castigo, posiblemente la muerte.

(Al conceder al padre ese aplazamiento para que regrese a casa con el regalo, la Bestia se porta de un modo poco consecuente, en especial cuando también ofrece enviarle un cofre lleno de oro cuando llegue a casa. Según comenta el padre de la Bella, la Bestia parece cruel y amable al mismo tiempo.)

La Bella insiste en sufrir ella el castigo de su padre y se dirige, al cabo de tres meses, al castillo encantado. Allí le destinan una hermosa habitación donde no tiene preocupaciones ni nada que temer salvo las ocasionales visitas de la Bestia que una y otra vez le pregunta si alguna vez se casarán. Ella siempre rehúsa. Entonces, al ver en un espejo la imagen de su padre postrado por la enfermedad, ella ruega a la Bestia que le permita regresar para cuidar a su padre prometiendo volver al cabo de una semana. La Bestia le dice que él se moriría si ella le abandonara, pero que puede ausentarse por una semana.

Una vez en casa, su radiante presencia trae alegría a su padre y envidia a sus hermanas las cuales planean retenerla más tiempo de lo que ella ha prometido. Al fin, ella sueña que la Bestia se está muriendo de desesperación. De ese modo, dándose cuenta de que ha sobrepasado el tiempo acordado, regresa para resucitarla.

Olvidando completamente la fealdad de la agonizante Bestia, la Bella la cuida. La Bestia le dice que le es imposible vivir sin ella y que morirá feliz ahora que ella ha vuelto. Pero la Bella se da cuenta de que tampoco puede vivir sin la Bestia de la cual se ha enamorado. Y así se lo dice y le promete ser su esposa con tal que no se muera.

En ese momento, el castillo se llena de resplandor y de sonidos de música, y la Bestia desaparece. En su lugar está un apuesto príncipe que dice a la Bella que había sido hechizado por una bruja y transformado en bestia. El hechizo duraría hasta que una muchacha hermosa amara a la Bestia sólo por su bondad.

En este cuento, si desciframos su simbolismo, es verosímil que

veamos que la Bella es toda muchacha o mujer que haya llegado a una adhesión emotiva con su padre, no menos firme porque sea de naturaleza espiritual. Su bondad se simboliza con su petición de una rosa blanca, pero en un significativo retorcimiento del significado, su intención inconsciente pone a su padre y luego a ella misma en poder de un principio que no expresa la bondad sola sino crueldad y amabilidad mezcladas. Es como si ella deseara ser rescatada de un amor que la mantiene en una actitud virtuosa e irreal.

Al aprender a amar a la Bestia, ella despierta al poder del amor humano escondido en su forma erótica animal (y, por tanto, imperfecta) pero auténtica. Posiblemente esto representa un despertar de su verdadera función de relación que la capacita para aceptar el componente erótico de su deseo originario que tuvo que ser reprimido por miedo al incesto. Para dejar a su padre, como en realidad hizo, tuvo que aceptar el miedo al incesto y permitirse vivir en su presencia, en fantasía, hasta que pudiera llegar a conocer al animal hombre y descubrir su verdadera reacción ante él como mujer.

De ese modo, ella se redime, y redime a su imagen de lo masculino, de las fuerzas de la represión, trayendo a la consciencia su capacidad para confiar en su amor como algo que combina espíritu y naturaleza en el mejor sentido de ambas palabras.

El sueño de cierta paciente emancipada representaba esa necesidad de suprimir el miedo al incesto, un verdadero miedo en los pensamientos de esa paciente, a causa de la adhesión excesivamente íntima de su padre hacia ella después de la muerte de su esposa. Soñó que la perseguía un toro furioso. Al principio, ella huyó pero se dio cuenta de que era inútil. Se cayó y el toro quedó encima de ella. Sabía que su única esperanza era cantarle al toro y, cuando lo hizo, aunque con voz temblorosa, el toro se calmó y comenzó a lamerle la mano. La interpretación demostró que ella podía ahora aprender a relacionarse con los hombres en una forma femenina más confiada, no sólo sexual, sino eróticamente en el amplio sentido de relaciones al nivel de su identidad consciente.

Pero en los casos de mujeres mayores, el tema de la Bestia puede no indicar la necesidad de encontrar la respuesta a la fija-

ción paterna personal o a liberar una inhibición sexual o cualquiera de las cosas que la racionalista mentalidad psicoanalítica pudiera ver en el mito. De hecho, puede ser la expresión de cierta clase de iniciación de la mujer que puede ser precisamente tan significativa al comienzo de la menopausia como en plena adolescencia; y puede aparecer a cualquier edad cuando se haya alterado la unión de espíritu y naturaleza.

Una mujer en edad menopáusica contó el siguiente sueño:

«Estoy con varias mujeres anónimas a las que no parece que conozca. Bajamos por la escalera de una casa extraña y nos encontramos de repente ante un grupo de "hombres-monos" de rostro maligno y vestidos de pieles, con anillos grises y negros, con cola, horribles y de mirada codiciosa. Estábamos completamente en su poder, pero, de repente, comprendí que el único modo de salvarnos no era el pánico ni huir ni luchar, sino tratar a esos seres con humanidad como para que se dieran cuenta de su lado mejor. Y así, uno de los hombres-monos llegó hasta mí y yo le saludé como si fuera mi pareja de baile y comencé a bailar con él.

»Después, fui dotada de sobrenaturales poderes de curación y hay un hombre que está a las puertas de la muerte. Tengo una especie de cañón de pluma o, quizás, el pico de un pájaro con el que le sople aire dentro de la nariz y él comienza a respirar de nuevo.»

Durante los años de su matrimonio y la crianza de sus hijos, esta mujer se vio obligada a desdeñar sus dotes creadoras con las que en otro tiempo se había creado una reputación pequeña, pero auténtica, de escritora. En la época de su sueño, había estado intentando forzarse a volver a escribir a la vez que se criticaba por no ser mejor esposa, amiga y madre. El sueño mostraba su problema a la luz de otras mujeres que podían haber pasado por una transición semejante, descendiendo, como en el sueño, a las regiones inferiores de una casa extraña desde un nivel consciente demasiado elevado. Podemos suponer que esto era la entrada a cierto aspecto significativo del inconsciente colectivo, con su reto a aceptar el principio masculino como hombre-animal, esa misma figura heroica y un tanto payasa de Trickster que encontramos al principio de los primitivos ciclos del héroe.

En cuanto a su relación con ese hombre-mono y el humanizarle extrayendo lo que era bueno en él, significa que ella tendría que aceptar primero cierto elemento impredecible de su natural espíritu creador. Con ello, atajaría entre los vínculos corrientes de su vida y aprendería a escribir en forma nueva, más apropiada para ella en su segunda parte de la vida.

Que este impulso se relacionaba con el principio creador masculino lo demuestra la segunda escena en la que ella resucita al hombre insuflándole aire en la nariz por medio de una especie de pico de pájaro. Este procedimiento neumático sugiere la necesidad de una reavivación del espíritu, más que el principio de excitación erótica. Es un simbolismo conocido en todo el mundo: el acto ritual trae el soplo creador de vida a toda nueva hazaña.

El sueño de otra mujer subraya el aspecto «natural» de la Bella y la Bestia:

«Algo vuela o entra arrojado por la ventana, análogo a un insecto grande con patas retorcidas en espiral, amarillo y negro. Luego se convierte en un animal extraño, con franjas amarillas y negras, como un tigre, patas de oso, casi humanas y un rostro afilado como el de un lobo. Podía correr libremente y herir a los niños. Es domingo por la tarde y veo una niña toda vestida de blanco camino de la escuela dominical. Tengo que llamar a la policía para socorrerla.

»Pero entonces veo que aquel ser se ha transformado en mitad mujer, mitad animal. Se me acerca zalamero, quiere que le acaricien. Veo que es una situación de cuento de hadas, o un sueño, y que sólo la amabilidad puede transformarle. Trato de abrazarle efusivamente, pero no puedo conseguirlo. Le empujo para rechazarlo. Pero tengo la impresión de que debo conservarlo cerca de mí y acostumbrarme a él y, quizás, algún día seré capaz de besarlo.»

Aquí tenemos una situación distinta a la anterior. Esta mujer había sido llevada demasiado lejos por su interior función creadora masculina que se había convertido en una preocupación apremiante y mental (es decir, «sostenida en el aire»). Por tanto, eso le impidió cumplir de forma natural su cometido femenino y de esposa. (Como asociación de este sueño, ella dijo: «Cuando mi marido viene a casa, mi lado creador se sumerge y me convierto

en el ama de casa superorganizada»). Su sueño toma ese inesperado cambio de transformar su espíritu descarriado en la mujer que ella tiene que aceptar y cultivar en sí misma; de esa forma, puede armonizar su creador interés intelectual con los instintos que la capacitan para relacionarse apasionadamente con otros.

Esto lleva consigo una nueva aceptación del doble principio de vida y naturaleza, de lo que es cruel y amable, o, como podríamos decir en este caso, despiadadamente aventurero, pero, al mismo tiempo, humilde y creativamente doméstico. Evidentemente, estas oposiciones no pueden reconciliarse excepto en un elevado nivel de conocimiento psicológicamente adulterado, y, desde luego, sería dañoso para esa inocente niña con su vestido de escuela dominical.

La interpretación que podríamos dar al sueño de esta mujer es que ella necesitaba vencer cierta imagen de sí misma excesivamente ingenua. Tenía que estar dispuesta a admitir la total polaridad de sus sentimientos, al igual que la Bella tuvo que prescindir de la inocencia de confiar en un padre que no le podía dar la rosa blanca de su sentimiento sin despertar la benéfica furia de la Bestia.

ORFEO Y EL HIJO DEL HOMBRE

La Bella y la Bestia es un cuento de hadas con la calidad de una flor silvestre, que aparece tan inesperadamente y que nos produce una sensación tan natural de maravilla que, al momento, no notamos que pertenece a una clase, género y especie de planta definida. La clase de misterio inherente a ese cuento es que tiene una aplicación universal no sólo en un mito histórico más amplio sino también en los rituales en los que se expresa el mito o de los cuales puede derivarse.

El tipo de ritual y de mito que expresa apropiadamente este tipo de experiencia psicológica está ejemplificado en la religión grecorromana de Dioniso y en su sucesora, la religión de Orfeo. Estas dos religiones proporcionan una iniciación significativa del tipo conocido como «misterios». Crean símbolos asociados a un

hombre-dios de carácter andrógino que se suponía poseer un conocimiento íntimo del mundo de los animales o de las plantas y dominar la iniciación que hay en sus secretos.

La religión dionisiaca tenía ritos orgiásticos que requerían del iniciado que se dejara llevar por su naturaleza animal y experimentara así plenamente el poder fertilizador de la Madre Tierra. El provocador inicial de este rito de paso en el ritual dionisiaco era el vino. Se le suponía productor del simbólico rebajamiento de la consciencia, necesario para introducir al novicio en los secretos más celosamente guardados de la naturaleza, cuya esencia se expresaba con un símbolo de plena realización erótica: el dios Dioniso se unía a Ariadna, su consorte, en una sagrada ceremonia matrimonial.

Con el tiempo, los ritos de Dioniso perdieron su emotivo poder religioso. Surgió un ansia casi oriental por liberarse de su exclusiva preocupación por los símbolos puramente naturales de la vida y el amor. La religión dionisiaca, oscilando constantemente de lo espiritual a lo físico y viceversa, quizá se mostró demasiado salvaje y turbulenta para algunas almas más ascéticas. Estas experimentaron sus éxtasis religiosos interiores por medio de la adoración tributada a Orfeo.

Orfeo probablemente fue un hombre auténtico, cantor, profeta y maestro que fue martirizado y cuya tumba se convirtió en santuario. No es sorprendente que la Iglesia cristiana primitiva viera en Orfeo el prototipo de Cristo. Ambas religiones trajeron al muerto mundo helenístico la promesa de una futura vida divina. Como eran hombres, pero también mediadores de la divinidad, para las multitudes de la agonizante cultura griega, en los días del Imperio romano, ellos mantenían el ansia de esperar en una vida futura.

Sin embargo, había una diferencia importante entre la religión de Orfeo y la religión de Cristo. Aunque sublimados en una forma mística, los misterios órficos mantenían viva la vieja religión dionisiaca. El ímpetu espiritual procedía de un semidiós en quien se conservaba la más significativa característica de una religión enraizada en el arte de la agricultura. Esa característica era el antiguo modelo de los dioses de la fertilidad que sólo se presentaban en

la estación oportuna, es decir, el eterno ciclo repetido de nacimiento, desarrollo, plenitud y decadencia.

El cristianismo, por otra parte, dispersó los misterios. Cristo era el producto y el reformador de una religión patriarcal, nómada y pastoril cuyos profetas representaban a su Mesías como un ser de absoluto origen divino. El Hijo del Hombre, aunque nacido de una virgen humana, tenía su origen en el cielo, del que vino en un acto de encarnación de Dios en el hombre. Después de su muerte, volvió al cielo, pero volvió de una vez para siempre, a reinar a la diestra de Dios hasta su Segunda Venida «en que los muertos se levantarán».

Por supuesto que el ascetismo del cristianismo primitivo no duró. El recuerdo de los misterios cíclicos asediaba a los cristianos hasta el extremo de que la Iglesia, en consecuencia, tuvo que incorporar a sus ritos muchas prácticas del pasado pagano. El más significativo de éstos puede encontrarse en los antiguos relatos de lo que se hacía el Sábado Santo y en el Domingo de Pascua para celebrar la resurrección de Cristo, la ceremonia bautismal que la Iglesia medieval realizaba como rito apropiado y profundo de iniciación. Pero ese ritual apenas sobrevivió en los tiempos modernos y falta totalmente en el protestantismo.

El ritual que ha sobrevivido mejor y que aún contiene el significado de un misterio central de iniciación para el devoto es la práctica católica de la elevación del cáliz. Lo ha descrito el Dr. Jung en su *Simbolismo de transformación en la misa*:

«La elevación del cáliz en el aire prepara la espiritualización... del vino. Esto se confirma con la invocación al Espíritu Santo que sigue inmediatamente... La invocación sirve para infundir en el vino el Espíritu Santo porque es el Espíritu Santo el que engendra, cumple y transforma... En tiempos anteriores, después de la elevación, el cáliz se ponía a la derecha de la hostia para corresponder con la sangre que manó del costado derecho de Cristo.»

El ritual de la comunión es en todas partes el mismo, ya se exprese bebiendo de la copa de Dioniso o del sagrado cáliz cristiano; pero es diferente el nivel de conocimiento que cada uno aporta al participante individual. El participante dionisiaco mira hacia el pasado origen de las cosas, hacia el «nacimiento terrible»

del dios que sale lanzado del poderoso seno de la Madre Tierra. En los frescos de la Villa de Misteri, en Pompeya, la celebración del rito evoca al dios como una máscara de terror reflejada en la copa de Dioniso que el sacerdote ofrece al iniciado. Después encontramos los cernedores, con sus preciosos frutos de la tierra, y el falo, como símbolos creadores, de la manifestación del dios como principio de gestación y desarrollo.

En contraste con esa mirada retrospectiva, con su enfoque en el eterno ciclo de la naturaleza, de nacimiento y muerte, el misterio cristiano señala hacia adelante, hacia la esperanza definitiva del iniciado en una unión con el dios trascendente. La Madre Naturaleza con todos sus hermosos cambios estacionales, ha quedado atrás, y la figura central del cristianismo ofrece certeza espiritual de que él es el Hijo de Dios en el cielo.

Sin embargo, ambos aspectos se funden, en cierto modo, en la figura de Orfeo, el dios que recuerda a Dioniso pero anticipa a Cristo. El sentido psicológico de esa figura intermedia ha sido descrito por la autora suiza Linda Fierz-David, en su interpretación del rito órfico pintado en la Villa de Misteri:

«Orfeo enseñaba mientras cantaba y tocaba la lira y su canto era tan poderoso que dominaba toda la naturaleza; cuando cantaba con su lira, los pájaros volaban a su alrededor, el pez abandonaba el agua y saltaba hacia él. El viento y el mar se calmaban, los ríos corrían hacia arriba en su busca. No nevaba y no granizaba. Los árboles y hasta las piedras iban detrás de Orfeo; el tigre y el león se echaban junto a él, al lado de la oveja, y los lobos junto al ciervo y el corzo. Pero, ¿qué significa esto? Seguramente significa que mediante un conocimiento profundo y divino del significado de los acontecimientos naturales... los sucesos de la naturaleza quedan armoniosamente ordenados desde el interior. Todo se hace luz y todas las criaturas se aplacan cuando el mediador, en el acto de adoración, representa la luz de la naturaleza. Orfeo es una personificación de la devoción y la piedad; simboliza la actitud religiosa que resuelve todos los conflictos, ya que, mediante ella, toda el alma se vuelve hacia lo que reside en el otro lado de todo conflicto... Y al hacerlo, él es el verdadero Orfeo; es decir, un buen pastor, su primitiva personificación...»

A la vez como buen pastor y mediador, Orfeo representa el equilibrio entre la religión dionisiaca y la religión cristiana, ya que encontramos a Dioniso y a Cristo en papeles análogos, aunque, como ya dijimos, diferentemente orientados respecto al tiempo y dirección en el espacio: el uno, una religión cíclica del mundo inferior, el otro, celestial y escatológico o final. Estas series de sucesos iniciatorios, extraídos del contexto de la historia religiosa, se repiten incesantemente, y con todas las concebibles alteraciones individuales de significado, en los sueños y fantasías de la gente moderna.

En un estado de fatiga y depresión profundas, una mujer, mientras la analizaban, tuvo esta fantasía:

«Estoy sentada junto a una mesa larga y estrecha en una sala de alta bóveda y sin ventanas. Mi cuerpo está encorvado y hundido. No llevo nada puesto salvo una larga vestidura de lino blanco que me cuelga de los hombros hasta el suelo. Algo crucial me ha ocurrido. Apenas me queda vida. Ante mis ojos aparecen cruces rojas sobre discos de oro. Recuerdo que hice una especie de promesa hace mucho tiempo y sea cual fuere el sitio donde estoy ahora tiene que ser parte de ella. Estoy sentada aquí mucho tiempo.

«Ahora abro lentamente los ojos y veo un hombre que se sienta junto a mí y que me va a curar. Parece natural y amable y me habla aunque no le oigo. Parece saber todo acerca de dónde estuve. Me doy cuenta de que estoy muy fea y de que tiene que haber hedor de muerte en torno mío. Me pregunto si él se sentirá repelido. Le miro durante mucho tiempo. No se vuelve. Respiro con más facilidad.

«Luego siento brisa fresca, o agua fría cayendo sobre mi cuerpo. Me cruzo la vestidura de lino blanco y ahora me dispongo a dormir normalmente. Las manos curativas del hombre están puestas en mis hombros. Recuerdo vagamente que hubo un tiempo en que tuve heridas ahí, pero la presión de sus manos parece que me da fuerza y salud.»

Esta mujer se había sentido asaltada anteriormente por dudas acerca de su afiliación religiosa originaria. Había sido educada como devota católica chapada a la antigua, pero desde su juventud luchó por liberarse de los convencionalismos formalistas religiosos seguidos por su familia. Sin embargo, los simbólicos acontecimientos del año litúrgico y la riqueza del profundo conocimiento sobre

su significación que ella tenía, continuaron sin abandonarla a lo largo de su cambio psicológico; y en su análisis encontramos muy útil ese su conocimiento activo del simbolismo religioso.

Los significativos elementos que eligió su fantasía fueron el ropaje blanco que ella interpretaba como un ropaje de sacrificio; la sala abovedada, la consideraba la tumba; y su promesa la asociaba con su experiencia de sumisión. Esa promesa, como ella la llamaba, le sugería un ritual de iniciación con un peligroso descenso hacia la cripta mortuoria, que simbolizaba la forma en que ella abandonó la Iglesia y la familia para conocer a Dios a su propio modo. Había soportado una «imitación de Cristo» en el verdadero sentido simbólico y, al igual que él, había sufrido las heridas que preceden a esa muerte.

El ropaje de sacrificio sugería el sudario o mortaja con que fue envuelto Cristo crucificado para ser colocado luego en la tumba. El final de la fantasía presenta la figura sanadora de un hombre (vagamente asociada conmigo) como su analista, pero presentado también en su papel natural de amigo que conoce perfectamente lo que le ha ocurrido a ella. Él le habla con palabras que ella no puede oír, pero sus manos son reconfortadoras y dan sensación de ser curativas. Se intuye en esa figura el trazo y la palabra del buen pastor, Orfeo o Cristo, como mediador y también, por supuesto, como sanador. Él está del lado de la vida y tiene que convencerla de que ella puede regresar ahora de la cripta mortuoria.

¿Llamaremos a esto renacimiento o resurrección? Ambas cosas o, quizá, ninguna. El rito esencial se declara por sí mismo al final: la brisa fresca o el agua cayendo sobre su cuerpo es el acto primordial de purificación o lavado del pecado mortal, esencia del verdadero bautismo.

La misma mujer tuvo otra fantasía en la que su cumpleaños coincidía con la resurrección de Cristo. (Esto era mucho más significativo para ella que el recuerdo de su madre, la cual nunca le inspiró la sensación de seguridad y renovación que tanto había deseado en los cumpleaños de su niñez.) Pero esto no quiere decir que ella se identificase con la figura de Cristo. Porque algo faltaba para alcanzar todo su poder y su gloria; y cuando trató de alcan-

zarle por medio de la oración, Él y su cruz se elevaban hasta el cielo y quedaban fuera de su alcance humano.

En esta segunda fantasía, ella se retrotraía al símbolo de renacimiento como sol naciente y un nuevo símbolo femenino comenzó a hacer su aparición. Primeramente apareció como un «embrión en la bolsa de las aguas». Luego llevaba ella un niño de ocho años por el agua «cruzando un sitio peligroso». Luego se produjo una nueva situación en la que ya no se sintió amenazada o bajo la influencia de la muerte. Estaba «en un bosque donde había un pequeño manantial... con vides verdes por todos los alrededores. Tengo en las manos un cuenco de piedra en el que hay agua del manantial, musgo verde y violetas. Me baño en la cascada. Es dorada y "sedosa" y me siento como un niño».

El sentido de esos sucesos es claro, aunque es posible que se pierda el significado íntimo en la descripción críptica de tantas imágenes cambiantes. Aquí parece que tenemos un proceso de renacimiento en el que un «sí-mismo» espiritual mayor ha renacido y se bautiza como un niño. Mientras tanto, ella ha rescatado un niño mayor que era, en cierto modo, su propio ego en el período más traumático de su niñez. Luego lo lleva por el agua pasando un sitio peligroso, con lo que indica su miedo a una sensación paralizante de culpabilidad si se alejara demasiado de la religión tradicional de su familia. Pero el simbolismo religioso es significativo por su ausencia. Todo está en manos de la naturaleza; estamos abiertamente en el reino del pastor Orfeo más que en el del naciente Cristo.

A continuación tuvo un sueño que la llevó a una iglesia que se parecía a la iglesia de Asís con los frescos de Giotto acerca de san Francisco. Se sentía más a gusto aquí que en cualquier otra iglesia, porque san Francisco, como Orfeo, era un religioso de la naturaleza. Esto reavivaba sus sentimientos acerca del cambio en su afiliación religiosa que había sido penosa de sobrellevar, pero ahora creía poder enfrentarse gozosamente con la experiencia, inspirada con la luz de la naturaleza.

La serie de sueños terminaba con un eco lejano de la religión de Dioniso. (Se podría decir que eso era un recordatorio de que aun Orfeo podía ser, en ciertos momentos, alejado del poder fecun-

dante del animal-dios en el hombre.) Ella soñó que llevaba de la mano a un niño rubio. «Participamos alegremente en una fiesta que incluye el sol y los bosques y las flores de todo el contorno. El niño tiene en la mano una florecilla blanca, y ella la coloca en la cabeza de un toro negro. El toro es parte de la fiesta y está cubierto de adornos.» Esta referencia recuerda el antiguo rito que celebraba a Dioniso en forma de toro.

Pero el sueño no terminaba ahí. La mujer agregó: «Poco tiempo después, el toro es traspasado por una flecha dorada». Ahora, además de Dioniso, hay otro rito precristiano en el que el toro desempeña un papel simbólico. El dios persa Mithra sacrifica un toro. Al igual que Orfeo, representa el ansia por una vida del espíritu que pueda triunfar sobre las primitivas pasiones animales del hombre y, después de una ceremonia de iniciación, darle paz.

Esta serie de imágenes confirma la idea que se encuentra en muchas fantasías o secuencias oníricas de este tipo: que no hay paz final, ni lugar de descanso. En su búsqueda religiosa, hombres y mujeres —en especial quienes viven en las sociedades cristianas modernas de Occidente— están aún en poder de esas primitivas tradiciones que luchan dentro de ellos por la supremacía. Es un conflicto entre las creencias paganas y las cristianas o, podría decirse, entre el renacer y el resucitar.

Una clave más directa para la resolución de este dilema se puede encontrar, en la primera fantasía de esa mujer, en un curioso simbolismo que fácilmente pudo pasar inadvertido. La mujer dice que en su cripta mortuoria tuvo ante sus ojos una visión de cruces rojas sobre discos de oro. Cuando después se aclaró en el análisis, estuvo a punto de experimentar un profundo cambio psíquico y surgir de esa «muerte» hacia un nuevo tipo de vida. Por tanto, podemos imaginar que esta imagen, que surgió en ella en la profundidad de su desesperación de la vida, anunciaría, en cierto modo, su futura posición religiosa. En su obra posterior, de hecho, dio pruebas de pensar que las cruces rojas representaban su devoción al cristianismo, mientras que los discos de oro representaban su devoción a los misterios religiosos precristianos. Su visión le había dicho que tenía que reconciliar esos elementos cristianos y paganos en la nueva vida que la esperaba.

Una última, pero importante, observación concierne a los antiguos ritos de iniciación y sus relaciones con el cristianismo. El rito de iniciación celebrado en los misterios eleusinos (los ritos de adoración a las diosas de la fertilidad Deméter y Perséfone) no se consideraba adecuado meramente por quienes buscaban vivir con mayor abundancia; también se utilizaba como preparación para la muerte, como si la muerte también requiriese un iniciatorio rito de paso de la misma clase.

En una urna funeraria encontrada en una tumba romana, cerca del columbario del monte Esquilino, encontramos un bajo relieve nítido representando escenas de la etapa final de iniciación en la que el neófito es admitido a la presencia de las diosas, con las que conversa. El resto del bajo relieve se dedica a dos ceremonias preliminares de purificación: el sacrificio del «cerdo místico» y una versión mística del matrimonio sagrado. Todo esto señala hacia una iniciación para la muerte, pero en una forma que carece de la finalidad del duelo. Insinúa ese elemento de los misterios posteriores —especialmente del orfismo— que hace que la muerte lleve una promesa de inmortalidad. El cristianismo fue aun más lejos. Prometía algo más que la inmortalidad (que en el sentido antiguo de los misterios cíclicos puede significar meramente reencarnación), porque ofrecía la segura y eterna vida en el cielo.

Así volvemos a ver, en la vida moderna, la tendencia a repetir los viejos modelos. Los que tienen que aprender a enfrentarse con la muerte pueden tener que reaprender el antiguo mensaje que nos dice que la muerte es un misterio para el que tenemos que prepararnos con el mismo espíritu de sumisión y humildad que una vez aprendimos para prepararnos para la vida.

SÍMBOLOS DE TRASCENDENCIA

Los símbolos que influyen en el hombre varían en su finalidad. Algunos hombres necesitan ser despertados y experimentar su iniciación en la violencia de un dionisiaco «rito tonante». Otros necesitan ser sometidos y son llevados a la sumisión en el designio ordenado del recinto del templo o cueva sagrada, que su-

gieren la religión de Apolo de los últimos griegos. Una iniciación plena abarca ambos temas, como podemos ver cuando miramos el material extraído de los textos antiguos o de los seres vivientes. Pero es muy cierto que la finalidad esencial de la iniciación reside en domeñar la originaria ferocidad, análoga a la de Trickster, de la naturaleza juvenil. Por tanto, tiene un propósito civilizador o espiritual, a pesar de la violencia de los ritos que se requieren para poner en marcha ese proceso.

Sin embargo, hay otra clase de simbolismo, perteneciente a las más antiguas tradiciones sagradas conocidas, que también está relacionado con los períodos de transición en la vida de una persona. Pero esos símbolos no tratan de integrar al iniciado con ninguna doctrina religiosa o consciencia de grupo secular. Por el contrario, señalan hacia la necesidad del hombre de liberarse de todo estado del ser que es demasiado inmaduro, demasiado fijo o definitivo. En otras palabras, conciernen al desligamiento del hombre —o trascendencia— de todo modelo definidor de existencia, cuando se avanza hacia otra etapa superior o más madura en su desarrollo.

Un niño, como hemos dicho, posee el sentido de perfección, pero sólo antes del surgimiento inicial de su consciencia del ego. En el caso de un adulto, el sentido de perfección se consigue mediante una unión de la consciencia con los contenidos inconscientes de la mente. Fuera de esa unión, surge lo que Jung llamó «la función trascendente de la psique», por la cual el hombre puede conseguir su más elevada finalidad: la plena realización del potencial de su «sí-mismo» individual.

Así, lo que llamamos «símbolos de trascendencia» son los símbolos que representan la lucha del hombre por alcanzar esa finalidad. Proporcionan los medios por los cuales los contenidos del Inconsciente pueden entrar en la mente consciente y también son una expresión activa de esos contenidos.

Esos símbolos son múltiples en su forma. Ya los encontremos en la historia o en los sueños de los hombres y mujeres contemporáneos que atraviesan una etapa crítica de su vida, podemos ver su importancia. En el nivel más arcaico de ese simbolismo, volvemos a encontrarnos el tema de Trickster. Pero esta vez ya

no aparece como un forajido que quisiera ser héroe. Se ha convertido en chamán —el hombre que cura— cuyas prácticas mágicas y alardes de intuición le califican de primitivo dominador de la iniciación. Su poder reside en su supuesta capacidad para dejar su cuerpo y volar por el universo como un pájaro.

En este caso, el ave es el símbolo más apropiado de trascendencia. Representa la peculiar naturaleza de intuición actuando a través de un «médium», es decir, un individuo que es capaz de obtener conocimiento acerca de sucesos lejanos —o hechos de los cuales nada sabe conscientemente— cayendo en una especie de trance.

La prueba de tales poderes puede encontrarse tan lejos como el período paleolítico de la prehistoria, como el erudito norteamericano Joseph Campbell señaló al comentar una de las famosas pinturas rupestres recientemente descubiertas en Francia. En Lascaux, escribió Campbell, «hay pintado un chamán, caído en trance, que lleva una máscara de ave con la figura de un pájaro posado en un bastón que hay junto a él. Los chamanes de Siberia llevan hoy día tales ropajes de ave y muchos creen que fueron concebidos por su madre como descendientes de un ave... El chamán, entonces, no es sólo un habitante conocido sino también un vástago favorecido de esos reinos de poder que son invisibles para nuestra normal consciencia despierta, que todos pueden visitar rápidamente por medio de visiones, pero en las que él vaga como dominador».

En el nivel superior de este tipo de actividad iniciadora, lejos de esos trucos del negocio con los que los magos reemplazan tan frecuentemente la verdadera visión espiritual, encontramos los yoguis hindúes. En sus estados de trance van más allá de las categorías normales de pensamiento.

Uno de los símbolos oníricos más comunes para este tipo de liberación por medio de la trascendencia es el tema del viaje solitario o peregrinación, que en cierto modo parece una peregrinación espiritual en la que el iniciado entra en conocimiento con la naturaleza de la muerte. Pero ésta no es la muerte como juicio final u otra prueba iniciatoria de fuerza; es un viaje de liberación, renunciación y expiación, presidido y mantenido por cierto

espíritu de compasión. Este espíritu se suele representar por una «maestra» más que por un «maestro» de iniciación, una figura femenina suprema (es decir, ánima) tal como Kwan-Yin en el budismo chino, Sofía en la doctrina gnóstica cristiana, o la antigua diosa griega de la sabiduría, Palas Atenea.

No sólo el vuelo de las aves o el viaje hacia el yermo representan este simbolismo sino todo movimiento fuerte que ejemplifique la liberación. En la primera parte de la vida, cuando aún se está ligado a la familia originaria o al grupo social, eso puede experimentarse en ese momento de iniciación en el que hay que aprender a dar, por sí solo, los pasos decisivos en la vida. Es el momento que T. S. Eliot describe en *La tierra baldía* en que uno se enfrenta con *la terrible osadía de la rendición de un momento del que una edad de prudencia jamás puede retractarse*.

En un período de vida posterior puede no necesitarse romper todos los lazos con todos los símbolos de contenido significativo. Pero, no obstante, se puede estar lleno de ese espíritu de divino descontento que obliga a todos los hombres libres a enfrentarse con algún nuevo descubrimiento o a vivir de una manera nueva. Este cambio puede llegar a ser especialmente importante en el período entre la edad intermedia y la vejez, que es el tiempo de la vida en que tanta gente considera qué ha de hacer en su retiro: si trabajar o jugar, si estarse en casa o viajar.

Si su vida fue aventurera, insegura o llena de cambios, puede desear una vida sedentaria y los consuelos de la certeza religiosa. Pero si vivió principalmente en el módulo social en el que nació, puede necesitar desesperadamente un cambio liberador. Esta necesidad puede llenarse, temporalmente, con un viaje alrededor del mundo o simplemente mudándose a una casa más pequeña. Pero ninguno de estos cambios externos servirá a menos que haya cierta trascendencia interior de los viejos valores al crear, no precisamente inventar, un nuevo modo de vida.

Un caso de este último tipo es una mujer que vivió un estilo de vida que ella, su familia y sus amigos gozaron por largo tiempo porque estaba firmemente arraigada, nutrida culturalmente y asegurada contra las modas transitorias. Esta mujer tuvo este sueño:

«Encontré algunos trozos extraños de madera no labrados, sino de hermosas formas naturales. Alguien dijo: "Los trajo el hombre de Neanderthal." Luego vi a cierta distancia a esos hombres de Neanderthal que parecían una masa oscura, pero no podía distinguir a ninguno de ellos claramente. Pensé que debería llevarme de allí un trozo de su madera.

»Luego continué, como si viajara por mi cuenta, y miré hacia abajo a un abismo enorme como un volcán apagado. Había agua en parte de él y esperé ver allí más hombres de Neanderthal. Pero en vez de eso vi cerdos marinos negros que habían salido del agua y estaban corriendo por entre las negras rocas volcánicas.»

En contraste con las amistades de la familia de esta mujer y su estilo de vida de elevada cultura, el sueño la lleva a un período prehistórico más primitivo de lo que podemos imaginar. No puede encontrar ningún grupo social entre esos hombres antiquísimos: los ve como una corporación del verdadero inconsciente, «masa oscura» colectiva a distancia. Sin embargo, estaban vivos, y pudo llevarse un trozo de su madera. El sueño subraya que la madera es natural, no labrada; por tanto, procede de un nivel primordial del inconsciente, no de un nivel condicionado culturalmente. Ese trozo de madera, notable por su mucha edad, liga la experiencia contemporánea de esta mujer con los lejanos orígenes de la vida humana.

Sabemos por muchos ejemplos que un árbol viejo u otra planta representa simbólicamente el crecimiento y desarrollo de la vida psíquica (como cosa distinta de la vida instintiva, comúnmente simbolizada por animales). De aquí que, con ese trozo de madera, esta mujer adquirió un símbolo de su vínculo con los estratos más profundos del inconsciente colectivo.

Luego habla de continuar sola su viaje. Este tema, como ya he señalado, simboliza la necesidad de liberarse, como experiencia iniciatoria. Así es que tenemos aquí otro símbolo de trascendencia.

Después, en el sueño, ve el cráter enorme de un volcán apagado que ha sido el canal de una violenta erupción del fuego procedente de las capas más profundas de la tierra. Podemos sospechar que esto se refiere a un significativo rastro en la memoria que conduce a una pasada experiencia traumática. Ella asociaba

eso a una experiencia personal en los primeros tiempos de su vida en que sintió la fuerza destructiva, pero creadora, de sus pasiones hasta tal extremo que creyó se iba a volver loca. Había encontrado, al final de la adolescencia, una necesidad totalmente inesperada de romper con el módulo social excesivamente convencional de su familia. Llevó a cabo ese rompimiento sin grave aflicción y pudo volver, con el tiempo, a hacer las paces con su familia. Pero todavía siguió alentando un profundo deseo de hacer una diferenciación aún mayor del pasado familiar y encontrar la libertad extrayéndola de su propia forma de existencia.

Este sueño recuerda otro. Lo tuvo un joven que tenía un problema totalmente distinto pero que parecía necesitar un tipo análogo de conocimiento profundo. También sentía prisa por conseguir una diferenciación. Soñó con un volcán, y desde su cráter vio dos pájaros que emprendieron el vuelo como si temieran que el volcán fuera a entrar en erupción. Eso ocurría en un lugar extraño y solitario con un curso de agua entre él y el volcán. En este caso, el sueño representaba un viaje de iniciación individual.

Es análogo a casos recogidos entre las sencillas tribus recolectoras de alimentos, que son los grupos con menor consciencia familiar que conocemos. En estas sociedades, el joven iniciado tiene que emprender un viaje solitario a un lugar sagrado (en las culturas indias de la costa del norte del Pacífico, en realidad puede ser un lago formado en un cráter) donde en un estado visionario o semejante al trance, encuentra su «espíritu guardián» en forma de animal terrestre, ave u objeto natural. Él se identifica íntimamente con esta «alma selvática» y de ese modo se hace hombre. Sin una experiencia semejante se le considera, según decía un médico achumai, como «un indio cualquiera, nadie».

El sueño del joven se produjo al principio de su vida y señalaba hacia su futura independencia e identidad como hombre. La mujer que he descrito se estaba acercando al fin de su vida y también soñó un viaje similar y parecía necesitar la adquisición de una independencia análoga. Pudo vivir el resto de sus días en armonía con una ley humana eterna que, por su antigüedad, trascendió los conocidos símbolos de cultura.

Pero tal independencia no termina en un estado análogo al

apartamiento yogui que significaría una renunciación al mundo con todas sus impurezas. En el paisaje, muerto y desolado, de su sueño, la mujer vio señales de vida animal. Eran «cerdos marinos» desconocidos para ella como especie. Por tanto, llevarían el significado de un tipo especial de animal, uno que pudiera vivir en dos medios distintos, en el agua o en la tierra.

Ésta es la cualidad universal de los animales como símbolos de trascendencia. Estas criaturas, que figuradamente proceden de las profundidades de la antigua Madre Tierra, son habitantes simbólicos del inconsciente colectivo. Traen al campo de la consciencia un especial mensaje tectónico (mundo inferior) que es un tanto diferente de las aspiraciones espirituales simbolizadas por los pájaros del sueño del joven.

Otros símbolos trascendentes de las profundidades son roedores, lagartos, serpientes y también peces. Hay criaturas intermedias que combinan actividad subacuática y el vuelo del ave con una vida terrestre intermedia. El pato silvestre y el cisne, por ejemplo. Quizás el símbolo onírico de trascendencia más frecuente sea la serpiente, como la representada por el símbolo del dios romano de la Medicina, Esculapio, que ha sobrevivido hasta los tiempos modernos como signo de la profesión médica. Originariamente fue una serpiente arborícola no venenosa; tal como la vemos, enroscada en el bastón del dios sanador, parece incorporar un tipo de mediación entre la tierra y el cielo.

Otro símbolo aún más importante y extendido de la trascendencia tectónica es el motivo de las dos serpientes entrelazadas. Son las famosas serpientes Naga de la antigua India; y también las encontramos en Grecia como las serpientes entrelazadas al extremo del caduceo del dios Hermes. Un hermes de la primitiva Grecia es un pilar de piedra con un busto del dios encima. En un lado están las serpientes entrelazadas y, en otro, un falo erecto. Como las serpientes están representadas en el acto de unión sexual y el falo erecto es inequívocamente sexual, podemos extraer ciertas conclusiones acerca de la función del hermes como símbolo de fertilidad.

Pero nos equivocáramos si pensásemos que sólo se refiere a la fertilidad biológica. Hermes es Trickster en el diferente papel

de mensajero, dios de las encrucijadas, y, finalmente, guía de las almas que van al mundo inferior o salen de él. Por tanto, su falo penetra en el mundo desconocido buscando un mensaje espiritual de liberación y curación.

Originariamente, Hermes era conocido en Egipto como el dios de cabeza de ibis Thot y, por tanto, se le concebía como la forma de ave del principio de trascendencia. También, en el período olímpico de la mitología griega, Hermes recuperó atributos de la vida de las aves que agregó a su naturaleza tectónica de serpiente. Su cayado adquirió alas por encima de las serpientes convirtiéndose en *caduceo* o bastón alado de Mercurio y el propio dios se convirtió en «hombre volador» con sombrero y sandalias con alas. Aquí vemos su pleno poder de trascendencia, de donde la trascendencia más baja de la consciencia-serpiente del mundo inferior, pasando por el médium de realidad terrena, alcanza finalmente trascendencia para la realidad sobrehumana o transpersonal en su vuelo alado.

Tal símbolo compuesto se encuentra en otras representaciones como el caballo alado o el dragón alado u otras criaturas que abundan en las expresiones artísticas de la alquimia, tan ampliamente ilustradas en la obra ya clásica del Dr. Jung sobre ese tema. Seguimos las innumerables vicisitudes de esos símbolos en nuestra labor con los pacientes. Ellos exponen lo que nuestra terapia puede esperar conseguir cuando libera los más profundos contenidos psíquicos de modo que puedan llegar a formar parte de nuestros medios conscientes para la comprensión de la vida más eficazmente.

No es fácil para el hombre moderno captar la significancia de los símbolos que nos llegan desde el pasado o que aparecen en nuestros sueños. Ni es fácil ver cómo el antiguo conflicto entre los símbolos de contención y los de liberación se refiere a nuestra propia situación peligrosa. Sin embargo, se hace fácil cuando nos damos cuenta de que son sólo las formas específicas de esos modelos arcaicos las que cambian, no su significado psíquico.

Hemos hablado de aves silvestres como sinónimos de desatadura o liberación. Pero hoy también podríamos hablar de aviones a reacción y cohetes espaciales, porque son la incorporación física del mismo principio trascendente que, al menos, nos libera tem-

poralmente de la gravedad. Del mismo modo, los antiguos símbolos de contención, que en otro tiempo proporcionaron estabilidad y protección, ahora aparecen en la búsqueda que lleva el hombre moderno en pos de la seguridad económica y el bienestar social.

Desde luego, cualquiera de nosotros puede ver que hay un conflicto en nuestra vida entre la aventura y la disciplina o el mal y la virtud o la libertad y la seguridad. Pero éstas son sólo frases que empleamos para describir una ambivalencia que nos preocupa y para la cual jamás vemos posibilidad de encontrar respuesta.

Hay una respuesta. Existe un punto de contacto entre la contención y la liberación, y podemos encontrarlo en los ritos de iniciación que he descrito. Éstos pueden hacer posible que los individuos, o grupos enteros de gente, unan las fuerzas opuestas dentro de sí mismos y alcancen un equilibrio en su vida.

Pero los ritos no ofrecen de modo invariable o automático esa oportunidad. Están relacionados con fases particulares en la vida de un individuo, o de un grupo, y, a menos que se comprendan adecuadamente y se traduzcan en una nueva forma de vida, el momento puede pasar. La iniciación es, esencialmente, un proceso que comienza con un rito de sumisión, continúa con un período de contención y, luego, con otro rito de liberación. De esta forma, el individuo puede reconciliar los elementos en conflicto de su personalidad: puede conseguir un equilibrio que hace de él un ser verdaderamente humano y verdaderamente dueño de sí mismo.

EL PROCESO DE INDIVIDUACIÓN

M.-L. VON FRANZ